

UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ

DANDARA DOS SANTOS DAMAS RIBEIRO

**DA NATURALIZAÇÃO DOS POVOS INDÍGENAS
À CULTURALIZAÇÃO DA NATUREZA:
reflexões a partir do contexto amazônico**

CURITIBA
2010

DANDARA DOS SANTOS DAMAS RIBEIRO

**DA NATURALIZAÇÃO DOS POVOS INDÍGENAS
À CULTURALIZAÇÃO DA NATUREZA:
reflexões a partir do contexto amazônico**

**Monografia apresentada como requisito
parcial para conclusão do curso de
Direito, Setor de Ciências Jurídicas da
Universidade Federal do Paraná.**

**Orientador: Prof. Dr. José Antônio Peres
Gediel.**

**Co-orientadora: Maria Inês Smiljanic
Borges**

CURITIBA

2010

Ao Grande Espírito e à Rainha da Floresta, o
Amor e a Gratidão pelo dom da Vida.

AGRADECIMENTOS

Aos meus avós, Doca, Ruy João, Maria Julia e, em especial, ao meu avô Joaquim, de mesmo nome do avô de Jesus, pelas histórias do tempo antigo contadas durante as caminhadas doces da infância.

Aos meus pais, Antonio e Elisabete, ao Sol e à Lua, por me darem a Luz.

Às minhas irmãs, Janaina, Naiara e Tatiara, e a todas as Estrelas guardadas no Céu, por tornarem a minha caminhada mais bela.

Ao Jean, a quem amo desde menina, agora e sempre em meu coração.

À Maria, Mãe Preta e amiga querida.

Aos meus amigos e às minhas amigas, por sermos irmãos. Em especial, ao Marcelo, à Thalita, à Naiara Yusy, à Sabrina, ao Thiago, ao Leonardo, ao Mozart, à Larica, à Julia e à Joana.

À Maria Paula, ao Márcio, à Rosinha, ao Josué e toda sua Família, por terem me recebido tão afetuosamente, por compartilharmos nossa fé, nosso pão, nosso sonho tão real de encontrar conhecimento e paz na floresta.

À Elenice, pelo carinho, atenção e apoio.

À Professora Maria Inês, pela acolhida e pela orientação.

Aos pesquisadores do Grupo PROCAD/Amazônia, em especial ao Professor Gediel e à Ada, pelo amadurecimento teórico proporcionado em nossos debates alegres e inovadores, do qual esta pesquisa é, agora, resultado concreto.

Aos parceiros de trabalho no Ministério Público, pela oportunidade de aproximação com as realidades das comunidades tradicionais no Paraná.

“Devastamos metade de nosso país pensando que era preciso deixar a natureza para entrar na história; mas eis que esta última, com sua costumeira predileção pela ironia, exige-nos agora como passaporte justamente a natureza. Depois de séculos de hesitação entre o orgulho e a vergonha, a incúria e a rapina, é preciso que o país acerte suas contas com o próprio imaginário, trocando a ambivalência pela dialética – por uma nova dialética da natureza”.

Eduardo Viveiros de Castro

RESUMO

A idéia de natureza protagoniza o imaginário nacional revelando um paradoxo já que, concomitantemente, é representada como um entrave para a civilização e como a própria alavanca para o desenvolvimento econômico enquanto fonte de recursos naturais. Trata-se de uma natureza objeto resultado da permanência, por meio do colonialismo interno, do antropocentrismo engendrado pelo projeto da modernidade. Tal projeto sustentou a universalidade do pensamento europeu e tornou-se um local globalizador ao impor-se sobre às culturas locais, gerando um processo de negação da diversidade epistêmica. Nesse contexto, os povos indígenas foram naturalizados de tal modo a negar suas histórias e culturas. No momento de profunda crise ambiental da sociedade majoritária, as próprias políticas ambientais empreendidas pelo Estado continuam pautadas na negação das culturas nativas e no mito da natureza intocada por meio da criação de áreas de preservação ambiental que, segundo previsão legal, devem estar isoladas da presença humana. No entanto, grande parte dessas áreas tem sido criadas de maneira sobreposta às terras de antiga ocupação pelas populações indígenas e tradicionais. A Amazônia é a região que mais apresenta tais unidades de conservação e, nesse processo, têm ocorrido grandes embates com as culturas locais, como constatado na implantação dos projetos da ditadura militar, período no qual coincidem a maior taxa de criação de parques com a maior taxa de desmatamento. Para consolidação da epistemologia do Sul e para o processo de desenvolvimento endógeno da região, é necessário, então, fazer emergir as epistemologias e as práticas dos povos indígenas em relação aos seus territórios e suas percepções do entorno. Portanto, ressalta-se a contribuição histórica desses povos para a potencialização da biodiversidade da floresta amazônica, em contraste com a versão segundo a qual a floresta só teria permanecido biodiversa em decorrência de sua virgindade. As práticas agrícolas indígenas e o modo de convívio com a floresta se inserem no âmbito da cosmologia, marcada por uma visão na qual a idéia moderna de natureza poderia ser equiparada a um conjunto de relações que se constituem em redes sociais entre sujeitos humanos e não humanos. Para compreender essas realidades culturais, destacam-se as contribuições da teoria do perspectivismo ameríndio e o papel do xamanismo, a partir dos quais se realiza uma crítica ao ambientalismo moderno.

Palavras-chave: idéia de natureza, povos indígenas, contexto amazônico.

ABSTRACT

The idea of nature is so relevant in the national imagination as it reveals a paradox, simultaneously, is represented as an impediment to civilization itself and as a lever for economic development as a source of natural resources. It refers to a conception of nature as an object that is a result, by internal colonialism, of the anthropocentrism created by the modernity's project. This project supported the universality of European thought and became a globalizing place that has been imposed on local cultures, creating a process of negation of epistemic diversity. In this context, indigenous peoples have been naturalized so to deny their histories and cultures. At the time of profound environmental crisis in the dominant society, their environmental policies undertaken by the State remain guided by the denial of native cultures and the myth of untouched nature through the creation of environmentally protected areas that, according to legal provisions, should be insulated from the human presence. However, most of these areas has been created over the ancient land occupied by indigenous and local communities. Amazonia is the region that most presents such conservation units and, in this process, has occurred big confrontations with the local cultures, as found in the implementation of dictatorship's projects in a period in which match the highest rate of creation of parks with the highest rate of deforestation. To consolidate the South's epistemology and the region's endogenous development process, it is then necessary to bring out the epistemology and practices of indigenous peoples over their territories and their perceptions of the environment. Therefore, the study highlights the historical contributions of these people for the enhancement of Amazon rainforest's biodiversity, in contrast to the version which says that the forest could have remained biologically diverse only because of its virginity. Indigenous farming practices and way of living with the forest fall within the scope of cosmology, marked by a vision in which the modern idea of nature could be treated as a set of relationships that constitute social networks between human and nonhuman subjects. To understand these cultural realities, is important to highlight the contributions of the theory of Amerindian's perspectivism and the role of shamanism, from which there is a comprehensive critique of modern environmentalism.

Key words: idea of nature, indigenous people, Amazonian context.

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

FIGURA 1 – Mapa de Unidades de Conservação e Terras Indígenas na Amazônia Legal.....	45
FIGURA 2 - Palmeira babaçu (<i>Orbygnia phalerata</i>).....	64
FIGURA 3 – Menina Tukano ajuda sua mãe na elaboração da farinha de mandioca brava.....	68
FIGURA 4 - Xamã realizando uma cura.....	79

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	10
CAPÍTULO 1 - A EPISTEMOLOGIA DO SUL ENQUANTO PRESSUPOSTO METODOLÓGICO.....	16
CAPÍTULO 2 - O DESAFIO DESCONSTRUTIVO: CRÍTICA À NATURALIZAÇÃO DOS POVOS INDÍGENAS.....	28
2.1. O ENCOBRIMENTO DO OUTRO E A IDÉIA DA VIRGINDADE DAS TERRAS DO NOVO MUNDO.....	29
2.2. O MITO DA NATUREZA INTOCADA E O AMBIENTALISMO DE ESTADO DA DITADURA MILITAR PARA A AMAZÔNIA.....	39
CAPÍTULO 3 - DESAFIO RECONSTRUTIVO: CULTURALIZAÇÃO DA <i>NATUREZA</i> NAS SOCIEDADES INDÍGENAS AMAZÔNICAS.....	58
3.1. FLORESTA CULTURAL AMAZÔNICA E AS PRÁTICAS AGRÍCOLAS INDÍGENAS.....	61
3.2. PERSPECTIVISMO AMERÍNDIO E A CRÍTICA XAMÂNICA AO AMBIENTALISMO	72
CONCLUSÃO.....	82
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	83

INTRODUÇÃO

O modelo de sociedade moderna ocidental, propagado pelo globo em decorrência das práticas do imperialismo, vem gerando graves problemas ambientais, os quais têm se tornado cada vez mais evidentes nas últimas décadas. Trata-se, por exemplo, da destruição sistemática de ecossistemas e da contínua extinção de espécies de seres vivos¹. Não é por acaso que 2010 foi declarado o “Ano Internacional da Biodiversidade” pela Assembleia Geral das Nações Unidas, com o intuito de conscientizar sobre a importância da questão para o planeta².

Tais problemas são consequências de modos de produção, tanto no que se refere ao capitalismo como também ao socialismo real³, que têm critérios de desenvolvimento mensurados especialmente pelo campo da economia e da tecnologia. Dessa forma, ao passo que esses sistemas globais foram impostos sobre as estruturas locais, produziram concomitantemente a degradação ambiental, em decorrência de parâmetros produtivistas, combinada com o extermínio de culturas, de línguas e de saberes. Essa indissociação das injustiças sociais históricas e das injustiças ambientais e, antes ainda, sobre a própria inadequação de tal dicotomia entre cultura e *natureza*⁴ é reflexão que perpassa todo este trabalho.

A problemática ambiental já afeta o equilíbrio do planeta como um todo, porém, concretamente, suas dimensões e consequências ainda não são conhecidas. É anunciada, inclusive, a possibilidade de um “suicídio coletivo da humanidade”⁵,

¹ No ano de 2003, o Ministério do Meio Ambiente divulgou, em sessenta e sete páginas, a “Lista Nacional das Espécies da Fauna Brasileira Ameaçadas de Extinção”. Para acesso à lista: <<http://www.meioambiente.es.gov.br/download/NovaListaFaunaAmeacaMMA2003.pdf>> Acesso em 13 out. 2010. Segundo a IUCN - International Union for Conservation of Nature ou União Internacional para a Conservação da Natureza – foi estimado, em âmbito mundial, que a atual extinção de espécies de seres vivos é entre mil e dez mil vezes maior do que naturalmente seria. A Lista Vermelha de Espécies Ameaçadas publicada, em 2008 esta disponível em: <http://www.iucn.org/about/work/programmes/species/red_list/about_the_red_list/> Acesso em 13 out. 2010.

² Site oficial do “Ano Internacional da Biodiversidade 2010”: <<http://www.cbd.int/2010/welcome/>> Acesso em: 13 out. 2010.

³ Para uma reflexão sobre como a questão ecológica vem renovando a tradição teórica marxista, enquanto questionamento e ruptura com a concepção produtivista, ver: LÖWY, Michael. *Ecologia e socialismo*. São Paulo: Cortez Editora, 2006.

⁴ Neste trabalho, a palavra natureza e suas derivações estarão gravadas no formato itálico para evidenciar que se trata de um conceito específico da sociedade moderna ocidental, não correspondendo às percepções de outros povos, como os povos nativos do Brasil, sobre cuja concepção diferenciada também é objetivo deste trabalho analisar.

⁵ SANTOS, Boaventura de Souza. *Refundación del Estado en América Latina*. perspectivas desde una epistemología del Sur. Lima, Instituto Nacional de Derecho e Sociedad; Programa Democracia y Transformación Global; Red Latinoamericana de Antropología Jurídica, 2010, p. 124.

demonstrando-se a urgência e a necessidade de uma profunda mudança. Assim, diante de “problemas modernos para os quais não há soluções modernas” ⁶, o trabalho objetiva trazer à tona um debate epistemológico entre tradições civilizatórias distintas, a tradição ocidental e a tradição dos povos nativos da Amazônia, confrontando-as no que concerne ao modo simbólico⁷, tanto em uma como em outra, como compreendem a relação com o seu *ambiente natural*.

Com tal objetivo, no primeiro capítulo, serão analisadas as categorias propostas por Boaventura de Souza Santos, enquanto pressupostos metodológicos adotados como estrutura para abordagem do tema em todo o trabalho. Desse modo, por meio da idéia de “sociologia das ausências”, busca-se desvendar a produção ativa por parte da sociedade majoritária da não existência de outras racionalidades, as quais são adjetivadas enquanto ignorantes, atrasadas, inferiores, locais ou primitivas e improdutivas. Os conhecimentos dos povos nativos vêm sendo, portanto, sistematicamente negados pela monocultura do saber da racionalidade moderna eurocêntrica de tal forma que aquilo que não existe para a sociedade majoritária foi, na verdade, produzido como não existente⁸.

É necessário, assim, consolidar uma “sociologia das emergências”, por meio de uma ampliação simbólica de saberes, práticas e agentes, de modo que o futuro seja construído a partir de possibilidades plurais. Faz-se necessário, então, impulsionar processos de descolonização e de valorização das culturas nativas e dos saberes negados pela homogeneização cultural promovida a partir dos países do Norte (imposto como norte na cartografia predominante que também representa a Europa no centro do globo). Dessa forma, é afirmada a epistemologia do Sul e seus dois principais pilares: a “ecologia de saberes” e o “diálogo intercultural” ⁹.

Com base nessa reflexão epistemológica, no segundo capítulo, é traçado um desafio desconstrutivo¹⁰ ao tentar identificar, pelo parâmetro da “sociologia das ausências”, aspectos eurocêntricos herdados do processo colonial, no âmbito da

⁶ SANTOS, Boaventura de S. *Op. Cit.*, p. 35.

⁷ A tradição ocidental, no entanto, nega essa característica simbólica de sua interpretação sobre a *natureza* por meio do arcabouço conceitual objetivo e supostamente neutro da ciência moderna.

⁸ Idem, 37- 40.

⁹ Ibidem, p. 40 - 51.

¹⁰ Utilizamos para estruturar o trabalho a teoria de Serequeberhan - citada por Boaventura de Souza Santos – ao identificar os dois desafios atualmente propostos pela filosofia africana diante do colonialismo: um desafio desconstrutivo e um desafio reconstrutivo. SEREQUEBERHAN, T. *African Philosophy: the essential readings*. Nueva York: Paragon, p. XVII-XXII apud SANTOS, Boaventura de Souza. *Op. Cit.*, p. 46.

relação entre a sociedade nacional e a imagem construída sobre a idéia de *natureza*. Ora, por meio de uma ideologia pautada na centralidade do ser humano e no seu suposto dever histórico de objetivá-la e dominá-la, acumulando ilimitadamente riquezas materiais, o desenvolvimento humano foi mensurado pelo critério particular – e não universal como pretendido – da cultura tecnicista européia. Assim, a exploração da *natureza*, entendida enquanto reservatório de *recursos naturais*, e a dominação dos povos, considerados inferiores pela hierarquização entre as “raças”, foram condições para a consolidação do “projeto moderno de civilização”¹¹, no qual se torna evidente a contraposição entre cultura e *natureza*.

Na história do Brasil, o legado desse pensamento dicotômico, gerou uma profunda ambiguidade na maneira como a característica territorial de abundância *natural* foi e ainda é compreendida. Por um lado, essa grandeza vem sendo vista como motivadora do atraso civilizatório nacional e, por outro, é eleita justamente como o trunfo para que futuramente o país alcance um espaço de destaque na economia mundial. Constata-se, no entanto, que tal dualidade é aparente, pois ambas concepções apresentam a mesma raiz antropocêntrica. Nesse contexto, ao analisar a idéia de virgindade atribuída às matas brasileiras, é revelado o “despovoamento simbólico”¹² ao qual foram submetidos os povos nativos de tal modo que o “descobrimento” se refere literalmente a um encobrimento histórico¹³.

A partir do início da dominação portuguesa no Brasil, o projeto estabelecido pela metrópole foi o de máxima exploração do território em vista de lucros imediatos. Dessa forma, um modo de produção baseado no latifúndio, na monocultura, no escravismo, na exportação de matéria-prima foi sendo constituído, de maneira tão arraigada na sociedade nacional, que sua permanência no contexto atual é evidente¹⁴. Para tanto, a degradação ambiental tornou-se condição de avanço do

¹¹ ROUANET, Sergio Paulo. *Mal estar na modernidade*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993, p. 9.

¹² PRATT, Mary Louise. Humboldt e a Reinvenção da América. Tradução Maria José Moura da Luz Moreira. In *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, vol. 4 n. 8, 1991, p. 151-165.

¹³ DUSSEL, Enrique. *1492 O Encobrimento do Outro: a origem do mito da modernidade*. Petrópolis: Editora Vozes, 1993.

¹⁴ “O Brasil é o segundo país no mundo que mais concentra terras, perde apenas para o Paraguai. Dados do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) dão conta de afirmar que a concentração de terras no país ainda conseguiu aumentar nos últimos 10 anos e revelam mais: pequenas propriedades de Terra representam menos de 3% da área ocupada pelos estabelecimentos rurais, enquanto as grandes propriedades concentram mais de 43% da área”.
Notícia disponível em:
<http://www.cptnacional.org.br/index.php?option=com_content&view=article&id=378:ato-concreto-do-povo-brasileiro-contra-o-latifundio-no-brasil&catid=14:acoes-dos-movimentos&Itemid=54>. Acesso

projeto civilizatório, o que fez nascer, entre os intelectuais brasileiros, já no século XVIII, um discurso que se contrapunha à destruição sistemática da *natureza*. Essa denúncia surgiu contextualizada não só no Brasil, mas nas colônias de modo geral, antes mesmo dos que nos países ditos “desenvolvidos”, em decorrência da intensa devastação a que foram subjugadas pelas metrópoles¹⁵.

No entanto, mesmo com esse pioneirismo em propor um debate sobre a questão ambiental, a adoção de políticas pelo Estado para regulá-la, também seguiu os parâmetros de um imaginário colonizado, imerso nas armadilhas conceituais modernas cuja mitologia é tão bem disfarçada de verdade científica universal. Assim, no século XX, o Brasil importou dos países do norte um modelo de política ambiental, com base no “mito da natureza intocada”¹⁶, protagonizado pela criação de áreas *naturais* para preservação intangíveis ao acesso humano, de maneira tal que a presença dos povos nativos nas florestas, assim como de outras populações¹⁷, foi não apenas ignorada como também impossibilitada.

No caso da Amazônia brasileira, região tomada como foco específico das reflexões deste trabalho nos capítulos 2 e 3, tais incongruências estão ainda mais evidenciadas em decorrência, entre outros fatores, de sua relevância e repercussão em âmbito internacional. Sobre essa grande floresta tropical, é propalado o mesmo discurso colonial de que a região consistiria em mata virgem e inexplorada e, por esse motivo, pôde ter sido mantida intocada de intervenções humanas. Nesse contexto, muito elucidante o exemplo da política ambiental estatal para a região no período da ditadura militar. Foi o período em que mais foram criadas áreas de preservação, com as quais na verdade se objetivou gerir territorialmente a região de forma a proporcionar o controle militar sobre a fronteira do país, visando estabelecer

em: 13 out. 2010. Em contraposição a essa realidade, o Fórum Nacional pela Reforma Agrária e Justiça no Campo desde o ano 2000 lançou a “Campanha pelo Limite da Propriedade da Terra no Brasil”. Em 2010, foi realizado um plebiscito popular no qual os cidadãos puderam se manifestar sobre o assunto com o intuito de pressionar o Congresso Nacional para que seja incluído na Constituição Federal um inciso que limite o tamanho máximo da propriedade da terra em até 35 módulos fiscais. Para mais informações sobre o plebiscito, ver: <<http://www.limitedaterra.org.br/>>

¹⁵ PÁDUA, José Augusto. *Um sopro de destruição: pensamento político e crítica ambiental no Brasil escravista (1786-1888)*. 2 ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2004, p. 15-20.

¹⁶ DIEGUES, Antonio C. *O mito moderno da natureza intocada*. 6ª ed. rev. e amp. São Paulo: Hucitec; NUPAUB, 2008, p. 20.

¹⁷ São muitos os grupos afetados pela política ambiental conservacionista, os quais são referidos na Lei 9885 de 2000, que estabelece o Sistema Nacional de Unidades de Conservação como “populações tradicionais”. Apesar de não ser o objetivo deste trabalho refletir sobre essa categoria específica é importante ressaltar que o problema da expulsão gerado pela criação de unidades de conservação gera consequências para outras populações, além dos povos indígenas.

uma política de redução e exploração das terras indígenas¹⁸. Não por coincidência, foi também o período de maior destruição da floresta, como reflexo de uma inescrupulosa parceria público-privado estando o primeiro em serviço do segundo, no âmbito de um colonialismo interno, a fim de implantar um modelo exógeno de “desenvolvimento” para a região¹⁹.

Portanto, a estratégia oficial de preservação da *natureza* vem negando frontalmente os direitos originários desses povos, quando, por exemplo, as áreas de proteção ambiental são criadas de maneira sobreposta às suas terras das quais, em muitos casos, eles têm sido expulsos. Trata-se de um equivocado projeto ambiental do Estado, pois não apenas descontextualizado do combate aos efeitos poluidores de uma sociedade urbano-industrial como também agressivo aos povos que historicamente manejam seus recursos *naturais* de tal forma que suas contribuições para a diversificação biológica das florestas é notória²⁰.

Enfrentado o desafio desconstrutivo, o terceiro capítulo se propõe a um desafio reconstrutivo por meio da tentativa de revitalizar possibilidades histórico-culturais da herança dos povos indígenas silenciadas pelo colonialismo estrangeiro e pelo colonialismo interno²¹. Nesse sentido, destacam-se os estudos antropológicos que têm questionado o esvaziamento retórico e a invisibilidade das sociedades nativas da Amazônia, ao demonstrar a existência dos solos antropogênicos e a importância do manejo agroflorestal indígena, enquanto mecanismo relevante para a potencialização da biodiversidade da floresta. Dessa forma, revela-se que tal

¹⁸ O termo “índio” carrega em si uma irônica bagagem do encobrimento histórico promovido pela empreitada de exploração pelos povos europeus. Ressalta-se, assim, sua evidente inadequação. Do mesmo modo, “populações indígenas” é uma expressão genérica e mascaradora da diversidade étnica e das especificidades de cada grupo social. Se o número de 180 línguas, classificadas em 35 famílias lingüísticas. Apesar do uso corrente desses termos, é essencial destacar tais ressalvas. Dados divulgados pelo Instituto de Estudos Socioeconômicos – INESC. Disponível em: <<http://www.inesc.org.br/biblioteca/publicacoes/artigos/dados-socio> estima existir no Brasil um total de 220 povos indígenas com a expressiva diversidade que ultrapassa demograficos-politicas-publicas-e-direitos-indigenas/>

¹⁹ BARRETO FILHO, Henry T. *Da nação ao planeta através da natureza: uma tentativa de abordagem antropológica das unidades de conservação na Amazônia*. Série Antropologia, 222. Brasília, Departamento de Antropologia da UNB, 1997, p. 4.

²⁰ RICARDO, Fany (org.). *Terras indígenas e unidades de conservação: o desafio das sobreposições*. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2004.

²¹ SANTOS, Boaventura de Souza. *Op. Cit.*, p. 29.

abundância dita *natural* está permeada e transformada pelos processos culturais históricos dos povos nativos da floresta amazônica²².

Dentro das limitações de um trabalho de monografia, objetiva-se demonstrar, portanto, alguns aspectos presentes nessas sociedades, as quais apresentam outros parâmetros de relação com a floresta. Por meio de sua cosmovisão, esses povos constituíram toda uma ciência de manejo do espaço em seu entorno extremamente importante para se pensar o desenvolvimento histórico, atual e futuro da região amazônica. Trata-se não só de outro parâmetro de relação entre *natureza* e cultura, mas na própria inadequação de tal dicotomia. Ora, no fundamento de tais práticas e dos “saberes ecológicos tradicionais”²³ indígenas está a concepção de que manifestação da cultura não é atributo exclusivo das sociedades humanas.

Os animais, por exemplo, são entendidos como seres dotados de espírito, capazes de agir no mundo com intencionalidade e de se organizar socialmente manifestando cultura. Portanto, são percebidos também enquanto sujeitos, assim como demais habitantes do cosmos, com os quais as sociedades amazônicas constituem uma rede pelo ato de troca. Dessa maneira, são estabelecidas relações culturais não somente com sujeitos humanos, mas também com sujeitos não-humanos no âmbito de uma cosmologia sociomórfica. Neste contexto, destaca-se o papel do xamã e sua potencialidade para transitar pelas perspectivas cruzadas desses diferentes sujeitos, obtendo benefícios para seu povo²⁴.

Assim, a maneira pela qual esses povos se relacionam com o seu meio, considerada pela visão ocidental como primitiva e animalizada, é exatamente pautada em uma relação cultural com a *natureza*. Se os europeus, ao se depararem com essa realidade nativa a compreenderam naturalizando a cultura desses povos, é preciso perceber que, em uma terminologia ocidental, trata-se exatamente do contrário, ou seja, da culturalização da natureza²⁵.

²² BALÉE, William; GELY, A. *Managed forests succession in Amazonia: the Ka'apor case*. Advances in Economic Botany, n. 7. Apud CUNHA, Manoela Carneiro da. *Cultura com aspas e outros ensaios*. São Paulo: Cosac Naify, 2009, p. 288.

²³ “Costuma-se chamar de saber ecológico tradicional ao conhecimento que populações locais têm de cada detalhe do seu entorno, do ciclo anual, das espécies animais e vegetais, dos solos, etc.”. CUNHA, Manuela Carneiro da. CUNHA, Manuela Carneiro da. *Cultura com aspas e outros ensaios*. São Paulo: Cosac Naify, 2009, p. 306.

²⁴ CASTRO, Viveiros de. Prefácio. *Op. Cit.*

²⁵ ALBERT, Bruce. O ouro canibal e a queda do céu: uma crítica xamânica da economia política da natureza. in: ALBERT, Bruce; RAMOS, Alcida R (orgs.). *Pacificando o Branco: cosmologias do contato no norte amazônico*. São Paulo: Editora UNESP, 2002, p. 256.

CAPÍTULO 1

A EPISTEMOLOGIA DO SUL ENQUANTO PRESSUPOSTO METODOLÓGICO

Segundo Boaventura de Souza Santos, a epistemologia do Sul emerge a partir das práticas dos grupos sociais que têm sofrido de modo sistemático as iniquidades decorrentes do capitalismo e do colonialismo, de tal forma que a injustiça social apresenta em sua base uma injustiça cognitiva, ao anular e subjugar a diversidade epistêmica. Assim, o autor cunha o termo “sociologia das ausências” para designar a averiguação que objetiva demonstrar que o que não existe para a sociedade majoritária, foi, na verdade, ativamente produzido como não existente, desqualificado e ausente²⁶.

Trata-se da prática do “epistemicídio”, no sentido de assassinio do conhecimento, já que:

as trocas desiguais entre culturas tem sempre acarretado a morte do conhecimento próprio da cultura subordinada e, portanto, dos grupos sociais e seus titulares. Nos casos mais extremos, como o da expansão européia o epistemicídio foi uma das condições do genocídio. A perda de confiança epistemológica porque passa atualmente a ciência moderna torna possível identificar o âmbito e a gravidade dos epistemicídios cometidos pela modernidade hegemônica eurocêntrica²⁷

Ora, o “projeto moderno de civilização”, lapidado no âmbito da Ilustração européia é caracterizado justamente pela idéia de universalidade de tal forma que “visa a todos os seres humanos independentemente de barreiras nacionais, étnicas ou culturais”²⁸. Outra idéia central é a de individualidade de tal forma que “esses seres humanos são considerados como pessoas concretas e não como integrantes de uma coletividade e que se atribui valor ético positivo à sua crescente individualização”²⁹.

Desse modo, por meio de princípios abstratos e gerais fundados na razão e na observação, edificava-se a força “libertadora” desse universalismo, o qual possibilitaria ao *homem*, considerado genérica e individualmente, a ascensão à vida civilizada. Portanto, para as outras civilizações supostamente “privadas da luz da

²⁶ SANTOS, Boaventura de Souza. *Op. Cit.*, p. 43-51.

²⁷ SANTOS, Boaventura de Souza. *A gramática do tempo: para uma nova cultura política*. 2 ed. São Paulo: Cortez, 2008, p. 87.

²⁸ ROUANET, Sergio Paulo. *Mal estar na modernidade*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993, p. 9.

²⁹ Idem.

razão”, o iluminismo significou sombra ou mesmo escuridão, diante de uma postura etnocêntrica de hierarquização entre os povos.

Trata-se, portanto, de uma racionalidade monocultural que vem produzindo a não existência das racionalidades de outros povos na medida em que a epistemologia moderna é produzida como o único critério de verdade e de credibilidade, como no caso da ciência. Nesse sentido,

o desaparecimento do saber local por meio de sua interação com o saber ocidental dominante acontece em muitos planos, por meio de muitos processos. Primeiro, fazem o saber local desaparecer simplesmente não o vendo, negando sua existência. Isso é muito fácil para o olhar distante do sistema dominante de globalização. Em geral, os sistemas ocidentais de saber são considerados universais. No entanto, o sistema dominante também é um sistema local, com sua base social em determinada cultura, classe e gênero. Não é universal em sentido epistemológico. É apenas a versão globalizada de uma tradição local extremamente provinciana. Nascidos de uma cultura dominadora e colonizadora, os sistemas modernos de saber são, eles próprios, colonizadores³⁰.

Evidencia-se a relação entre saber e poder, por meio de uma “colonização intelectual” de tal forma que a cultura do povo que exerceu o domínio político na situação de colonização gera e estrutura o “quadro de referência conceitual”³¹ hegemônico, impedindo a diversidade de alternativas culturais consideradas como ilegítimas. O sistema dominante, no entanto, não é visto como uma tradição local globalizada ou como o “local globalizador”, mas como universal e intrinsecamente superior aos sistemas locais. Dessa forma, os conhecimentos produzidos pelas sociedades nativas, são invisibilizados antes mesmo que sejam realmente confrontados com o saber dominante ocidental, tornando-se de antemão caminhos inaceitáveis para aquilo que está posto³².

Nesse sentido, destaca-se o questionamento secular e, ao mesmo tempo, extremamente atual dos povos nativos direcionado ao modelo de Estado moderno. Imposto a partir dos processos de colonização, sua estrutura edificada pelos ordenamentos jurídicos nacionais demonstra de maneira muito clara a consolidação de tal “quadro de referência conceitual” monocultural :

³⁰ VANDANA, Shiva. *Monoculturas da mente: perspectivas da biodiversidade e da biotecnologia*. São Paulo: Editora Gaia, 2003, p.21.

³¹ Idem, p. 22.

³² Ibidem.

Es um Estado uninacional y monocultural, centralista y excluyente, que no solo desconoce a los pueblos indígenas sino que estuvo siempre en contra ellos. Las repúblicas criollas americanas continuaron el genocidio físico y cultural de nuestros pueblos originarios, en um processo sistemático que se agudizó a fines de los años ochenta del siglo XX, con el inicio de la globalización neoliberal que arrasa com derechos essenciais de los pueblos indígenas³³.

Primeiramente, tratava-se da colonização européia. Depois, a própria elite de *criollos*, que buscou arduamente consolidar uma suposta nacionalidade homogênea, em meio há tantas nações silenciadas, tanto indígenas como africanas, continuou com o processo de exploração iniciado pela metrópole. Demonstra-se, portanto, o óbvio e notório: as grandes falácias da história oficial, começando pelo *descobrimento*, desvendado enquanto encobrimento³⁴, e passando pela ainda tão distante *independência* dos países da América Latina, moldados nas últimas décadas pelo neoliberalismo a fim de reforçar ainda mais a dependência.

Logo, a elite arquiteta uma história unilateral, desde a escola, passando pelos meios de comunicação de massa até as universidades, da qual a história dos povos indígenas, assim como a de outros grupos, é permanentemente excluída e silenciada. Nesse sentido, Boaventura de Souza Santos afirma:

El proceso histórico que condujo a las independências es la prueba de que el patrimonialismo y el colonialismo interno no solo se mantuvieron despues de las independências, sino que en alguns casos incluso se agravaron. La dificultad de imaginar la alternativa al colonialismo reside en que el colonialismo interno no es solo ni principalmente uma política de Estado, como sucedia durante el colonialismo de ocupación extranjera; es una gramática social muy vasta, que atraviesa la sociabilidad, el espacio público y el espacio privado, la cultura, las mentalidades y las subjetividades³⁵.

³³ “É um Estado uninacional e monocultural, centralista e excludente, que não somente desconhece os povos indígenas como esteve sempre contra eles. As repúblicas crioulas americanas continuaram o genocídio físico e cultural dos nossos povos originários, em um processo sistemático que se tornou mais agudo no final dos anos oitenta do século XX, com o início da globalização neoliberal que arrasa com os direitos essenciais dos povos indígenas”. QUISPE, Miguel Palacín. Prólogo: uma construcción colectiva de saberes. In: SANTOS, Boaventura de S. *Op. Cit.*, 2010, p. 9.

³⁴ DUSSEL, Enrique. Ver: DUSSEL, Enrique. *1492 O Encobrimento do Outro: a origem do mito da modernidade*. Petrópolis: Editora Vozes, 1993. Esse tema será abordado com mais profundidade no segundo capítulo.

³⁵ “O processo histórico que conduziu às independências é prova de que o patrimonialismo e o colonialismo interno não somente se mantiveram depois das independências, senão que em alguns casos inclusive se agravaram. A dificuldade de imaginar a alternativa ao colonialismo reside em que o colonialismo interno não é só nem principalmente uma política de Estado, como sucedia durante o colonialismo de ocupação estrangeira, é uma gramática social muito vasta, que atravessa a sociabilidade, o espaço público e o espaço privado, a cultura, as mentalidades e as subjetividades”. SANTOS, Boaventura de S. *Op. Cit.*, p. 29.

Não obstante tamanha abrangência do colonialismo interno, ao trazer a reflexão para o discurso de legitimação do Estado, percebe-se a repercussão das premissas européias do contrato social e da representação da vontade geral mesmo em uma ex-colônia como o Brasil. Nesse caso, é evidente que o Estado só pôde ser constituído em meio a violento genocídio, roubo, escravidão, estupro, exploração, ou seja, ao que ironicamente os contratualistas associariam ao “estado de natureza”, caracterizado nos termos da experiência da guerra ³⁶.

Ora, deve ser questionado que tipo de contrato fundador do Estado seria esse já que com os povos nativos não houve nenhuma “consulta prévia” ³⁷ ou participação na construção do ordenamento jurídico *nacional*, muito pelo contrário, foram totalmente excluídos desse processo. Portanto, o imaginário monocultural é perpetuado e aprofundado por meio dos discursos jurídicos hegemônicos, os quais procuram desesperadamente refundar as bases da modernidade como resposta à sua crise paradigmática³⁸. Trata-se de uma postura histórica que implica e afirma a morte e a negação da realidade que se situa na exterioridade do sistema³⁹.

A impermeabilidade do ordenamento jurídico para outras epistemologias é manifesta já que o imaginário do direito brasileiro se vangloria, justamente, de ser legatário da tradição européia. Reproduz, dessa maneira, a “mitologia jurídica da modernidade”, a qual foi instituída com base no projeto jurídico burguês, no âmbito da contraposição oitocentista ao Antigo Regime. A instituição dessa nova ordem

³⁶ “Durante o tempo em que os homens vivem sem um poder comum capaz de os manter a todos em respeito, eles se encontram naquela condição a que se chama guerra; e uma guerra que é de todos os homens contra todos os homens. Pois a guerra não consiste apenas na batalha, ou no ato de lutar, mas naquele lapso de tempo durante o qual a vontade de travar batalha é suficientemente conhecida”. HOBBS, Thomas. *O leviatã*, p. 74-76 apud WEFFORT, Francisco C.(org.). *Os clássicos da política*. v 1.13ª ed. São Paulo: Editora Ática, 2006, p.56.

³⁷ A “consulta prévia” é direito atualmente reconhecido em âmbito internacional segundo o qual os povos indígenas devem ser consultados – de forma livre e informada – anteriormente à tomada de decisões que incidam sobre seus bens ou direitos. Trata-se da “obrigação estatal de consulta”, prevista pela primeira vez, em âmbito internacional, em 1989, na Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho. Mesmo com a previsão, que só depois de séculos de exploração reconheceu tal direito, o Brasil ainda demorou mais treze anos até que em 2002 ratificou a Convenção por meio do Decreto Legislativo nº 143, em vigor desde 2003.

³⁸ Thomas Kuhn, ao estudar a história da ciência, afirmou que os paradigmas são “as realizações científicas universalmente reconhecidas que, durante algum tempo, fornecem problemas e soluções modelares para uma comunidade de praticantes de uma ciência”. KUHN, Thomas. *A estrutura das revoluções científicas*. São Paulo: Perspectiva, 2007, p. 13. Assim, há dois tipos de ciência: a “ciência normal” – na fase de aceitação unânime do paradigma – e a “ciência revolucionária” – com o surgimento de um novo paradigma com novos fundamentos. Entre essas duas ciências já um momento de transformação denominado “crise paradigmática”.

³⁹ LUDWIG, Celso Luiz. *Para uma filosofia jurídica da libertação*: paradigmas da filosofia, filosofia da libertação e direito alternativo. Florianópolis: Conceito Editorial, 2006, p. 146.

sociopolítica, de acordo com a supracitada mitologia moderna burguesa, portanto, deveria ser:

democrática, em oposição à decrépita ordem classista, exprimindo a vontade geral da nação; a qual tem o seu único e conveniente instrumento de expressão na representação política entendida como representação da vontade; o novo Parlamento é, portanto, depositário da vontade geral e, a sua voz em nível normativo – a lei – identifica-se com a vontade geral; o princípio da legalidade, ou seja, a conformidade de cada manifestação jurídica com a lei, torna-se a regra fundamental de toda democracia”⁴⁰.

Trata-se do absolutismo jurídico para o qual o direito deve ser reduzido à lei: abstrata, geral, rígida e autoritária, exclusivamente monopolizada pelo Estado, de maneira centralizadora e dogmática. Apesar da magnitude com a qual tal monocultura jurídica se manifesta na mentalidade e na organização estatal contemporânea, a experiência histórica revela inequivocamente o quanto é recente essa trajetória do legalismo, mesmo na Europa⁴¹.

A sociedade passou a ser constituída, desse modo, por uma ordem política centralizadora manifesta no modelo hegemônico do Estado Nacional. Logo, a idéia de cidadania, enquanto vínculo individual do sujeito com o Estado absorve a idéia de nacionalidade, cujo sentido é muito mais amplo, enquanto pertencimento identitário coletivo a uma origem histórica comum, a uma mesma língua, entre outras características. A garantia da condição da burguesia como classe dominante impôs, assim, os fundamentos ideológicos e filosóficos liberal-individualistas no âmbito da administração estatal, programada para favorecer os interesses econômicos da classe dominante. Por meio de um acobertamento proporcionado por simulacros democráticos, a “mística da lei” passa a operar de tal forma que seus conteúdos de injustiças são silenciados diante do critério da validade formal, o qual supostamente se legitima pelo respaldo do mito da vontade geral⁴².

Por exemplo, o domínio que um único ser humano possa adquirir sobre uma extensa quantidade de terra, um latifúndio, torna-se inquestionável para o

⁴⁰ GROSSI, Paolo. *Mitologias jurídicas da modernidade*. Florianópolis: Fundação Boiteaux, 2004, p. 61.

⁴¹ Sobre a configuração do direito medieval, o historiador do direito Paolo Grossi afirma: “Antes existia o direito; o poder político vem depois. Tentando com essa afirmação, aparentemente surpreendente, salientar que, na cidade medieval, o direito repousa nos estratos profundos e duradouros da sociedade como se fosse uma ossada secreta, estrutura escondida dessa”. Idem, p. 31

⁴² “Essa civilização, que tem a teimosa pretensão de propor-se como desconsagrador e demolidora de mitos, mostra ser uma formidável construtora deles”. Ibidem, p. 56.

ordenamento jurídico, se atendidas formalidades previstas em lei, como o registro em cartório. Porém, a relação ancestral de povos inteiros com os seus territórios⁴³, os quais já habitavam mesmo antes da invasão européia, não aparenta ser questão de direito tão óbvia, mesmo em vinte dois anos de um suposto “Estado Democrático de Direito”, no Brasil. Vê-se que a ordenação que o direito arbitra está encarcerada pelo referencial moderno colonial: estritamente produtivista, onde a relação com a terra é restrita a mera ficção proprietária, interiorizada pelo sujeito individualmente. Nesse sentido,

o Estado moderno através de sua dominação burocrático-normativa dirigida a um sujeito de direito individual e proprietário se mostra adequado para manter muitos sujeitos vivos e concretos como não participantes da comunidade argumentativa neste incessante movimento de (des) construção (abertura e fechamento) do que seja o espaço público e a democracia. Trata-se da privatização dos “lugares” sócio-institucionais que historicamente produzem os textos, as leis e os significados por funcionários (eleitos ou não) governados por forças reais de poder, e que sob a égide do modo de produção capitalista (...) aparelham as expressões do público ⁴⁴.

A exploração capitalista nos países periféricos, portanto, está permeada pelas dominações próprias do colonialismo interno de forma tal que a luta anticapitalista não pode estar desarticulada da luta anticolonialista, pois a dominação

⁴³ Existem muitas divergências na utilização do termo “terra” ou “território” no que se refere às áreas tradicionalmente ocupadas por povos indígenas. Claro está que esse debate se trava em decorrência de o território ser um dos elementos que compõem o Estado-Nação, o que conferiria soberania a esses povos, os quais, no entanto, estão dentro do território do Estado-Nação brasileiro, que lhes nega tal condição. No entanto, deve-se destacar a previsão do artigo 13 do Decreto 5051 de 19 de abril de 2004, o qual promulgou a Convenção nº 169 da Organização Internacional do Trabalho – OIT – sobre Povos Indígenas e Tribais, adotada internacionalmente desde 1989, para que seja, então, inteiramente executada e cumprida pelo Estado brasileiro. No supracitado artigo, afirma-se: “PARTE II – TERRAS, Artigo 13, 1. Ao aplicarem as disposições desta parte da Convenção, os governos deverão respeitar a importância especial que para as culturas e valores espirituais dos povos interessados possui a sua relação com as terras ou territórios, ou com ambos, segundo os casos, que eles ocupam ou utilizam de alguma maneira e, particularmente, os aspectos coletivos dessa relação. 2. A utilização do termo “terras” nos Artigos 15 e 16 deverá incluir o conceito de territórios, o que abrange a totalidade do habitat das regiões que os povos interessados ocupam ou utilizam de alguma outra forma”. Apesar de não ser objetivo deste trabalho se alongar nessa discussão, é importante destacar a opção pelo conceito de “território”, tanto política como juridicamente, por se tratar de questão de injustiça histórica perpetuada pelo colonialismo interno, sobre a qual se debruçará o 2º capítulo no que tange a abordagem da idéia de “encobrimento” e de “desistorialização simbólica dos povos indígenas”.

⁴⁴ PACKER, Larissa Ambrosano. *Da monocultura da lei às ecologias dos direitos: pluralismo jurídico comunitário-participativo para afirmação da vida concreta camponesa*. Curitiba, 2010. Dissertação (Mestrado em Direito) – Pós-Graduação em Direito na Universidade Federal do Paraná, p. 257.

de classe e a dominação étnico-racial estão profundamente imbricadas⁴⁵. Ora, a atual legitimidade do Estado, que vêm sendo conquistada, por exemplo, pela então temida expansão do sufrágio democrático no século XX, não inclui em seus pressupostos as culturas das nações indígenas e das nações africanas, as quais se encontram ofuscadas pela ficção jurídica de uma nacionalidade única e homogênea. Assim, as vontades desses povos, quando parcamente representadas no âmbito da administração estatal, o são, majoritariamente, de maneira indireta.

Portanto, não fazem parte da comunidade argumentativa, idealizada na teoria habermasiana, já que há uma situação prévia de “incomunicabilidade” do excluído. Os consensos retirados no parlamento, por conseguinte, são frutos de uma situação de dominação e exclusão porque é silenciada histórica, social, política, jurídica e ideologicamente a voz do outro, considerado como não-ser⁴⁶. Nesse sentido,

O modelo de Estado-nação brasileiro da atualidade, em cuja organização formal, consubstanciada na Constituição de 1988, não se admite a formação multiétnica, comprova a vinculação com o modelo clássico contendo os elementos essenciais dessa fórmula: povo, território e governo. Povo único, culturalmente coeso, integradores da nação brasileira. Os povos indígenas merecem destaque na forma constitucional, enquanto exceções culturais ou grupos inexpressivos no contexto nacional maior⁴⁷.

Portanto, “el derecho es una fuerza de capacidad etnocida”⁴⁸. Coloca-se, dessa maneira, a necessidade de se reconhecer e legitimar novas formas de ações participativas em vista a constituir um “novo paradigma societário de produção normativa”, alicerçado no pluralismo jurídico desde os sistemas locais⁴⁹. Assim, a conquista da igualdade social deve, necessariamente, acompanhar o reconhecimento da diferença em um processo de radicalização da democracia. Nesse sentido,

⁴⁵ SANTOS, Boaventura de S. *Refundación del Estado em América Latina: perspectivas desde una epistemología del Sur.*, Lima, Instituto Nacional de Derecho e Sociedad; Programa Democracia y Transformación Global; Red Latinoamericana de Antropología Jurídica, 2010.

⁴⁶ LUDWIG, Celso L. *Op. Cit.*, p. 140.

⁴⁷ DANTAS, Fernando Antonio de Carvalho. *O direito diferenciado: pessoas, sociedades e direitos indígenas no Brasil*. Curitiba, 2003. Tese (Doutorado em Direito) – Pós Graduação em Direito da Universidade Federal do Paraná, p. 72.

⁴⁸ SURRALÉS, Alexandre; GARCIA, Pedro Hierro (editores). *Tierra adentro: territorio indígena y percepción del entorno*. Lima: IWGIA, 2004, p. 11.

⁴⁹ WOLKMER, Antônio Carlos. *Pluralismo jurídico: fundamentos de uma nova cultura no Direito*. São Paulo: Alfa Omega, 1997, p. 15.

quando pensamos em sociedades inteiras que estão fora dos sistemas jurídicos nacionais, que se regem por suas próprias leis, temos que reconhecer que aquela universalidade criada pela Constituição impositiva é parcial, porque não alcança toda a população, mas somente a que está integrada, ainda que de forma relativa, ao sistema. (...) O simples fato de adotar para estes povos o sistema jurídico ocidental, imaginado como um conjunto de valores universais não garante uma convivência pacífica e harmônica, mas tão somente o retorno ao surrado conceito de integração⁵⁰.

Diante da crise do modelo jurídico hegemônico, principalmente nos países de capitalismo periférico, um modelo de Estado que reconheça internamente a sociodiversidade – a pluralidade de nações e de formas sócio-culturais que o compõem – é exigência necessária para a construção de um espaço de fato democrático⁵¹. Então, poderá ser travado um debate civilizatório no qual as cosmologias indígenas, assim como os movimentos afrodescendente, campesino e outros movimentos sociais, defrontam-se com os instrumentos hegemônicos da institucionalidade estatal e com os limites de sua imaginação política, desafiando-os e reconfigurando-os⁵².

Desse modo, as formas de organização social e os conhecimentos produzidos pelas sociedades indígenas, assim como por outros grupos sociais marginalizados, tornados impossíveis e ausentes pela monocultura do saber moderno devem ser transformados em objetos possíveis e presentes. Ao reconhecer a credibilidade das epistemologias negadas, adota-se a premissa de que a compreensão ocidental do mundo é apenas uma restrita visão diante diversas outras compreensões de mundo. São afirmados, portanto, os processos de produção e valorização de conhecimentos assim como novas relações entre tipos de conhecimentos que não são reconhecidos como críveis⁵³.

⁵⁰ SOUZA FILHO, Carlos Frederico Marés de. *O renascer dos povos indígenas para o direito*. 1998. Tese (Doutorado em Direito) – Pós-Graduação em Direito da Universidade Federal do Paraná, p. 225.

⁵¹ É o que vêm ocorrendo com a consolidação dos Estados Plurinacionais afirmados nas constituições recentemente promulgadas na Bolívia e no Equador, as quais em certa medida expressam e valorizam a diversidade cultural dos povos nativos, constituindo instituições compartilhadas e garantindo o pluralismo jurídico, o que configura uma refundação do modelo Estado. Dessa forma, tem sido travado nesses países latino-americanos um debate civilizatório no qual as cosmologias indígenas, assim como os movimentos afrodescendente e campesino, defrontam-se com os instrumentos hegemônicos da institucionalidade estatal e com os limites de sua imaginação política, desafiando-os e reconfigurando-os. A mobilização desses povos passa a ocorrer paralelamente dentro e fora das instituições, por meio de movimentos de identidade cultural que buscam articular processos de descolonização. Ver: SANTOS, Boaventura de Souza. *Op. Cit.*, p. 55-128.

⁵² Idem.

⁵³ SANTOS, Boaventura de Souza. *A gramática do tempo: para uma nova cultura política*. 2 ed. São Paulo: Cortez, 2008, p. 106-108.

Parte-se, deste modo, para uma “sociologia das emergências”, a qual consiste em investigar as infinitas alternativas de vida até então olvidadas e desperdiçadas. Portanto, as transformações possíveis diante de uma realidade complexa e desafiante como a contemporânea devem perpassar por caminhos propostos para além daqueles previstos estritamente pela racionalidade moderna ocidental. Questiona-se, então, o “estatuto privilegiado concedido às práticas científicas” de tal modo que “quaisquer crises ou catástrofes que delas possam advir são socialmente aceites e encaradas como um custo social inevitável que poderá ser ultrapassado ou compensado por novas práticas científicas”⁵⁴.

Nesse processo, a idéia da afirmação da epistemologia do Sul abriga duas premissas centrais: a “ecologia de saberes” e a “tradução intercultural”. Primeiramente, a idéia de “ecologia” é tomada por Boaventura de Souza Santos como “prática de agregação da diversidade pela promoção de interações sustentáveis entre entidades parciais e heterogêneas”⁵⁵. Assim sendo, a “ecologia de saberes” parte da constatação de que não existe conhecimento ou ignorância em geral porque “toda la ignorância es ignorante de un cierto conocimiento, y todo el conocimiento es el triunfo de una ignorância em particular”⁵⁶.

Portando, todos os conhecimentos são incompletos, o que permite um diálogo epistemológico entre eles. Assim, o que se busca não é desacreditar o conhecimento científico, mas promover a interdependência entre os conhecimentos científicos e não científicos. Afirma o autor, então, que a ecologia de saberes

consiste em conceder “igualdade de oportunidades” às diferentes formas de saber envolvidas em disputas epistemológicas cada vez mais amplas. (...) A questão não está em atribuir igual validade a todos os tipos de saber, mas antes em permitir uma discussão pragmática entre critérios de validade alternativos, uma discussão que não desqualifique à partida tudo o que não se ajusta ao cânone epistemológico da ciência moderna⁵⁷.

Para tanto, é preciso que seja criada uma inteligibilidade recíproca entre diversas compreensões de mundo por meio da tradução intercultural, a qual figura, desse modo, como sendo um pressuposto fundamental da epistemologia do Sul. Essa tradução consiste em uma hermenêutica diatópica ao ser traçada uma

⁵⁴ Idem, p. 106.

⁵⁵ Ibidem, p. 105.

⁵⁶ “Toda a ignorância é ignorante de um certo conhecimento, e todo conhecimento é o triunfo de uma certa ignorância em particular”. Ibidem, p. 44.

⁵⁷ SANTOS, B. S. *Op. Cit.*, p, 108.

interpretação através de diversas culturas, as quais por serem incompletas podem ser enriquecidas com o diálogo intercultural. São identificadas, nesse processo, preocupações convergentes entre esses contextos de diversidade, o que torna possível a ecologia de saberes⁵⁸.

Nesse sentido, deve-se reconhecer por parte dos povos indígenas:

un esfuerzo de conciliación jurídica mucho más generoso que el propiciado desde el aparato normativo estatal. Los indígenas, para conseguir asegurarse un destino, han ido integrando e adaptando a la legalidad sus instituciones utilizando, intuitivamente y en la medida de lo posible, las ofertas que en cada coyuntura parecieron propicias a la defensa de sus intereses territoriales⁵⁹.

Trata-se, portanto, de uma “adaptação resistente”⁶⁰ que atualmente vem sendo promovida pelo movimento indígena, de tal modo a traduzir para os brancos sua compreensão e cosmologia afim de que seja possível a negociação interétnica. Esta resignificação ocorre a partir de uma adaptação interna criativa na própria cosmologia indígena, devido ao interesse maior em se fazer entender do que em estabelecer uma coerência interior⁶¹.

Criou-se, dessa maneira, uma “resistência mimética”, por meio da incorporação dos modelos brancos da indianidade propostos no discurso do Estado, de modo a seduzir o outro – o branco – por meio de sua própria linguagem, a qual passa a ser utilizada contra-hegemonicamente. Dessa forma,

esta incorporação do discurso do Estado fundamenta a etnicidade genérica e jurídica que os povos indígenas reivindicam, ao se referirem à sua condição de expropriados. A inscrição de seu projeto de continuidade social diferenciada dentro do debate político nacional só é culturalmente possível a partir de tal registro, registro esse que permite a mobilização de alianças e

⁵⁸ Idem, p. 46.

⁵⁹ “Os povos indígenas têm feito durante o processo um esforço de conciliação jurídica muito mais generoso do que o propiciado desde o aparato normativo estatal. Os indígenas, para conseguir assegurar-se um destino, foram integrando e adaptando a legalidade de suas instituições utilizando, intuitivamente e na medida do possível, as ofertas que a cada momento pareciam propícias à defesa de seus interesses territoriais”. SURRALÉS, Alexandre; GARCIA, Pedro Hierro (editores). *Tierra adentro: territorio indígena y percepción del entorno*. Lima: IWGIA, 2004, p. 11.

⁶⁰ O antropólogo Bruce Albert, no caso do povo Yanomami, demonstra o processo de passagem da “resistência especulativa”, na qual a cosmologia apresentava um discurso sobre o branco para os próprios Yanomami, ou seja, “um discurso cosmológico sobre a alteridade”, para a “adaptação resistente”, a qual promove um discurso sobre os Yanomami para os brancos, ou seja, “um discurso político sobre a etnicidade”. ALBERT, Bruce; RAMOS, Alcida R (orgs.). *Pacificando o Branco: cosmologias do contato no norte amazônico*. São Paulo: Editora UNESP, 2002, p. 242.

⁶¹ Idem, p. 241.

movimentos de opinião favoráveis no seio da sociedade dominante a fim de contrabalançar a pressão dos interesses econômicos sobre suas terras⁶².

É nesse contexto que tem se dado também a emergência de um discurso ambientalista⁶³ das lideranças indígenas enquanto meio de “simbolização intercultural” capaz de validar suas cosmologias nacional e internacionalmente. Trata-se, portanto, de um “dispositivo de tradução cultural estratégico”, o qual é permeado por uma leitura de legitimação política⁶⁴. Dessa forma, as práticas conservacionistas vinculam-se a reivindicação pelo território e pela assessoria na gestão territorial.

Diante do exposto, percebe-se que se, por um lado, o discurso político indígena tem se proposto a incorporar os dados da etnificação estatais, por outro, da parte do aparato estatal é constatada uma postura fechada à negociação em um contexto de “retração progressiva do Estado da cena indigenista”⁶⁵. Tal incomunicabilidade agrava-se ainda mais no caso da ingerência de empresas privadas, as quais obedecem à lógica ainda mais perversa do mercado, cujo interesse está vinculado estritamente à exploração dos recursos locais encontrados nos territórios indígenas, convertidas, dessa maneira, em “espaços-objeto”⁶⁶. Os motivos que levam esses povos a recorrer a tais lógicas externas de gestão do território são frequentemente decorrentes do estado de pobreza e dependência econômica derivadas a partir do contato interétnico⁶⁷.

Portanto, a visão colonial dos ordenamentos jurídicos nacionais demonstra ser extremamente resistente a caminhar no sentido da descolonização da perspectiva jurídica de forma a assegurar consensos interculturais⁶⁸. Por meio

⁶² Ibidem, p. 240.

⁶³ Somente esse tema ensejaria um trabalho inteiro. Apesar de não nos debruçarmos especificamente sobre ele, no terceiro capítulo são abordados a teoria do perspectivismo ameríndio e o discurso xamânico enquanto leituras sobre a relação dos povos indígenas com os seres do entorno e com o seu território, enquanto crítica à visão predominante na retórica ambientalista estatal.

⁶⁴ Ver capítulo 3. ALBERT, Bruce; RAMOS, Alcida R (orgs.). *Op. Cit.*, p. 259-263.

⁶⁵ ALBERT, Bruce. Associações indígenas e desenvolvimento sustentável na Amazônia brasileira. In: ISA - Instituto Socioambiental. *Povos indígenas no Brasil 1996/2000*. São Paulo, 2001, p. 197-207.

⁶⁶ SURRALÉS, Alexandre; GARCIA, Pedro Hierro (editores). *Op. Cit.*, p. 10.

⁶⁷ Idem.

⁶⁸ Processos de descolonização da perspectiva jurídica são identificados por Boaventura de Souza Santos, nas recentes constituições promulgadas na Bolívia e no Equador. Destaca-se, dessa maneira, a gradual incorporação de conceitos indígenas nos diplomas legais estabelecendo uma mestiçagem conceitual enquanto fruto do diálogo intercultural. No artigo 71 da Constituição do Equador é estabelecida a correspondência entre a idéia branca de *natureza* e a idéia nativa de *Pachamama*, de maneira a reconhecer seus direitos como o respeito integral a sua existência, manutenção e regeneração. Outro exemplo de diálogo intercultural é a adoção tanto na constituição

desses consensos, permitir-se-ia o desenvolvimento de novos modelos de políticas, principalmente, no que tange aos próprios povos indígenas, como no caso do processo de reconhecimento jurídico de suas terras, os quais têm sido produzidos a partir de marcos jurídicos cujas concepções espaciais frequentemente são contrapostas àquelas concernentes aos processos culturais de cada povo⁶⁹.

Destaca-se, dessa maneira, a visão complexa dos povos indígenas sobre seus territórios, os quais são compreendidos, de modo geral, como “espaços de relação”. Logo, o território é concebido como pertencente ao âmbito social enquanto tecido muito específico e singular de relações sociais entre humanos e não-humanos. Trata-se de um processo cultural de subjetivação radical, no qual o território está longe de ser entendido como uma mera extensão geométrica limitada por marcos físicos, como na visão moderna de objetificação da *natureza*.⁷⁰

equatoriana como na constituição boliviana da idéia nativa de “bem viver” (*Sumak kawsay* ou *Suma Qamaña*), a qual se tornou positivada enquanto princípio orientador da organização econômica, política e social. De acordo com o autor, trata-se de “un dispositivo conceptual y normativo híbrido que junta en el texto jurídico matricial de la modernidad occidental – la Carta Política – recursos lingüísticos y conceptuales no coloniales y no occidentales”. SANTOS, B. S. *Op. Cit.*, p. 65.

⁶⁹ SURRALES, Alexandre; GARCIA, Pedro Hierro (editores). *Op. Cit.*, p. 11.

⁷⁰ Ver Capítulo 3. *Idem*, p. 15.

CAPÍTULO 2

O DESAFIO DESCONSTRUTIVO: CRÍTICA À NATURALIZAÇÃO DOS POVOS INDÍGENAS

Neste capítulo, propõe-se um desafio desconstrutivo, ao refletir sobre a permanência das heranças culturais do imperialismo europeu já que, como afirma Said,

a época do grande imperialismo clássico, o qual atingiu seu clímax na “era do império”, segundo a descrição de Eric Hobsbawm, e chegou ao fim mais ou menos formal com o desmantelamento das grandes estruturas coloniais após a Segunda Guerra Mundial, continua a exercer, de uma ou outra maneira, uma influência cultural considerável no presente. Pelas mais variadas razões, sente-se uma nova **premência de entender o que permanece ou não permanece do passado, e essa premência se introduz nas percepções do presente e do futuro (...)** O significado do passado imperial não se encerra apenas dentro dela, tendo se introduzido na realidade de centenas de milhões de pessoas, onde sua existência como memória coletiva e trama altamente conflituosa de cultura, ideologia e política ainda exerce enorme força ⁷¹. (grifos nossos)

Para o autor, o imperialismo se diferencia do colonialismo nos seguintes termos: o primeiro constitui-se como as práticas e as teorias da metrópole ao governar um território distante e o segundo é, então, a consequência do primeiro já que significa a própria implantação das colônias pela metrópole ⁷².

Nesse contexto, é objetivo deste capítulo debater, mais especificamente, sobre a “história da nossa invenção da Natureza” ⁷³ e a importação para o Brasil, por meio do processo colonial, da dicotomia entre *natureza* e cultura, a qual foi concebida no âmbito de um pensamento europeu antropocêntrico. Tal imaginário encontrou forte ambiguidade nas terras brasileiras mediante a opulência das riquezas *naturais* e o modo de vida dos habitantes nativos. Para tal reflexão será importante desvendar, nesse contexto, o lugar atribuído aos povos indígenas, para posteriormente embasar o enfoque sobre a manifestação desses imaginários na Amazônia. Nesse sentido, é muito elucidativa a análise do antropólogo Bruce Albert:

⁷¹ SAID, Edward. *Cultura e imperialismo*. São Paulo: Companhia das letras, 1995, p. 38.

⁷² Idem.

⁷³ ALBERT, Bruce; RAMOS, Alcida R (orgs.). *Pacificando o Branco: cosmologias do contato no norte amazônico*. São Paulo: Editora UNESP, 2002, p. 257.

Em nossas representações culturais, a dominação progressiva do cristianismo no Ocidente está na raiz da objetivação da Natureza como um domínio completamente exterior à humanidade e submetido ao império desta. Tal antropocentrismo absoluto achou o seu coroamento – via cartesianismo – no triunfo, a partir do século XVIII, da idéia de uma natureza tornada potencial de forças produtivas destinadas a uma exploração cega. (...) É esta concepção de Natureza como princípio da realidade transcendental, ao mesmo tempo domesticável e irreduzível, que sustenta a ambivalência dos valores que a ela associamos: boa Natureza civilizada *versus* Natureza selvagem, ou cenário inerte da produção *versus* essência reencontrada da totalidade. É para esse teatro de sombras que os índios da Amazônia são convocados, eternamente condenados a nele encenar o papel de “Homem natural”⁷⁴.

Considerando-os como *natureza* apenas, buscou-se justificar que esses povos pudessem ser como ela explorados e negligenciados. Essa inferioridade atribuída aos povos não europeus é decorrente do eurocentrismo, cuja idéia fundamental é de que a Europa é o centro da História Mundial da qual esses povos teriam começado a participar apenas com a “descoberta do Novo Mundo”. Trata-se da idéia do Brasil como inerme, só natureza, pura paisagem dessabida, que coube ao estrangeiro nomear, mapear e inscrever na história, como uma terra em branco⁷⁵.

2.1. O ENCOBRIMENTO DO OUTRO E A IDÉIA DA VIRGINDADE DAS TERRAS DO NOVO MUNDO

Inicialmente, é importante notar que, apesar de a idéia de *natureza* ser a representação mais duradoura na história brasileira, não consiste, no entanto, em uma auto-elaboração⁷⁶. Trata-se de um conceito introjetado de acordo com certas nuances etnocêntricas, em referência a uma realidade de inferioridade diante da *civilização*, associada à prática do racismo e ao recorrente desdém pelas sociedades nativas.

Para a reflexão sobre essa importação da imagem moderna de *natureza* é necessário propor um resgate histórico ao processo de consolidação de um lugar de centralidade assumido pelo ser humano. Tal predomínio veio sendo apregoado na

⁷⁴ ALBERT, Bruce; RAMOS, Alcida R (orgs.). *Pacificando o Branco: cosmologias do contato no norte amazônico*. São Paulo: Editora UNESP, 2002, p. 257.

⁷⁵ ARNT, Ricardo Azambuja; SCHWARTZMAN, Stephan. *Um artifício orgânico: transição na Amazônia e ambientalismo*. Rio de Janeiro: Rocco, 1992, p. 94.

⁷⁶ Idem.

Europa, primeiramente, pela teologia da Igreja Católica e, posteriormente, foi ajustado para a moldura do discurso científico que se consolidava na modernidade⁷⁷.

Nos escritos teológicos dos séculos XVI e XVII, evidencia-se o lugar da fundamentação teológica católica enquanto alicerce moral do antropocentrismo. O principal propósito desses teólogos era definir a condição especial do ser humano para justificar seu domínio sobre as criaturas. Desse modo, os animais foram considerados como desprovidos de qualquer direito e as práticas de deificação da *natureza* como o culto às nascentes e aos rios, ao bosque e à montanha foram condenadas pagãs e proibidas pela Igreja Católica, contribuindo para o paulatino processo de desencantamento⁷⁸.

Partia-se da convicção de que todas as formas de manifestação de vida haviam sido projetadas para atender a um propósito humano. Ora, uma arbitrária interpretação bíblica⁷⁹ sustentava essa dominação já que o *homem*⁸⁰ era visto como a finalidade de todas as obras de Deus, o qual teria projetado e distribuído criteriosamente as plantas e os animais tendo em mente a satisfação das necessidades humanas. Àqueles aos quais teria concedido o atributo de serem sua imagem e semelhança também haveria deixado uma missão: o exercício do domínio sobre toda a criação.

Se o imaginário católico, por um lado, influenciou subjetivamente esse processo, por outro, a concretização objetiva da dominação humana esteve intimamente ligada ao desenvolvimento do discurso científico. O paradigma antropocêntrico, alicerçado nas teorias de Descartes e Kant e, somado à visão mecanicista da *natureza*, propalada também por Galileu e Newton, conferiu validade para a separação entre humanidade e *natureza*.

⁷⁷ THOMAS, Keith. O homem e o mundo natural: mudanças de atitude em relação às plantas e os animais (1500-1800). São Paulo: Companhia das letras, 1989, p. 21-60.

⁷⁸ No tempo em que os primeiros viajantes começaram a relatar os preceitos das religiões orientais, esses foram totalmente incompreendidos pela concepção antropocêntrica católica. Os jainas, os budistas e os hindus, por exemplo, praticavam o respeito às vidas dos animais, até mesmo dos insetos. THOMAS, Keith. Idem, p. 21-28.

⁷⁹ A apropriação estratégica do cristianismo pelo Império Romano, em seu equacionamento do poder, deve ser sempre lembrada. Tal contexto ensejou uma releitura explicitamente manipulada dos preceitos cristãos para respaldar práticas sociais muito diversas das defendidas pelo profeta Jesus. O cristianismo, em sua raiz histórica nada tem de ocidental. Trata-se de uma religião que nasce no mundo semita do judaísmo e é geográfica e culturalmente 'oriental'. Ver: DUSSEL, Enrique. *1492 O Encobrimento do Outro: a origem do mito da modernidade*. Petrópolis: Editora Vozes, 1993, p 183.

⁸⁰ Utiliza-se aqui o termo *homem* em referência à própria concepção patriarcalista predominante à época e infelizmente, até os dias de hoje. No entanto, tal preconceito lingüístico deve ser repudiado já que a presença e a contribuição histórica das mulheres não estão implícitas na idéia de *homem*.

Para o enfoque adotado por este trabalho, é importante observar a reflexão de Descartes, o qual afirmou a dicotomia entre mente e corpo e baseou toda sua concepção de *natureza* na divisão entre domínios não apenas separados como também independentes um do outro: o domínio da mente – *res cogitans* ou coisa pensante – e o domínio da matéria – *res extensa* ou coisa extensa⁸¹. Para o filósofo, a essência do humano residiria, então, no domínio do pensamento já que, a partir da dúvida enquanto método, concluiu que só não poderia duvidar da existência de si mesmo enquanto ser pensante. Então, afirmou: “Cogito, ergo sum”, “Penso, logo existo”. Desse modo, influenciou a ciência que se constituiu a partir da divisão supracitada, atribuindo às ciências humanas o campo da *res cogitans* e as ciências naturais o da *res extensa*⁸².

Paulatinamente, foi sendo estabelecido um abismo entre cultura e *natureza* já que a presença de racionalidade e de alma foi considerada atributo exclusivo dos seres humanos. Logo, os animais, por exemplo, passaram a ser vistos como seres brutos ou ainda como autômatos (meras máquinas com funcionamento tal qual o dos relógios): completamente incapazes de atributos como a fala, o raciocínio ou até mesmo a manifestação de sensações. De modo geral, trata-se da concepção da *natureza* como uma máquina perfeita governada por uma série de leis matemáticas as quais o ser humano poderia desvendar e utilizar em seu proveito.

Descartes apenas conduziu a insistência européia no abismo entre o homem e os animais até sua conclusão lógica. Um Deus transcendente, externo à Sua criação, simbolizava a separação entre espírito e natureza. O homem estava para o animal como o céu estava para a terra, a alma para o corpo, a cultura para a natureza⁸³.

No âmbito histórico da colonização portuguesa, essa concepção antropocêntrica foi introjetada como herança do imaginário europeu em terras brasileiras, onde se manifestou de forma muito ambígua. No entanto, não se pode falar apenas que esse paradigma de pensamento foi unilateralmente trazido pronto do “velho” para o “novo” mundo. Isso porque, problematizando um pouco mais, percebe-se que o próprio surgimento da modernidade pressupõe a América como

⁸¹ KAPRA, Fritjof. *O ponto de mutação: a Ciência, a Sociedade e a Cultura emergente*. São Paulo: Cultrix, 2006, p. 56.

⁸² Idem.

⁸³ THOMAS, Keith. *Op. Cit.*, p. 42.

seu elemento constitutivo, enquanto movimento de construção da imagem sobre o Outro paralelo à edificação da própria auto-imagem européia⁸⁴.

Nesse sentido, destaca-se a projeção feita pelos europeus da imagem da virgindade das terras encontradas para além do atlântico. Essa visão característica da mentalidade do invasor é muito interessante para revelar a fundamentação dicotômica entre cultura e *natureza*. Ademais, o “mito moderno da natureza intocada”⁸⁵, como será demonstrado neste capítulo, ecoa no debate ambiental brasileiro até os dias de hoje.

A idéia de virgindade da *natureza*, primeiramente, remonta, de um lado, à imagem da mulher nativa enquanto elemento selvagem e impenetrado. Por conseguinte, de outro lado, a cultura e a civilização estão representadas no homem branco. Nesse cenário, a invasão européia nas terras do “Novo Mundo” pode ser metaforicamente comparada a um estupro:

No imaginário colonial, o novo território desvendado aos olhos europeus se apresenta em termos femininos como uma terra virgem a ser descoberta, explorada, possuída e usurpada. Nesse sentido, o corpo feminino simboliza metaforicamente a terra conquistada e serve de veículo para a apropriação de imagens que remetem ao encontro de dois mundos por meio de oposições de gênero. Nesse contexto, em um movimento metonímico, possuir a mulher nativa equivaleria a possuir a nova-terra recém-revelada aos europeus⁸⁶.

O invasor, portanto, possui a mulher nativa, de tal maneira, em que a relação erótica é manifestação de domínio sobre o Outro. Dessa opressão sexual machista e etnocêntrica nasce o mestiço, fruto do conquistador e da índia. O homem nativo é morto de maneira violenta ou se torna servo, tendo seu corpo também dominado, por meio do trabalho. Nesse sentido, afirma o filósofo Enrique Dussel:

O “eu colonizo” o Outro, a mulher, o homem vencido, numa erótica alienante, numa econômica capitalista mercantil, continua a caminhada do “eu conquisto” para o “ego cogito” moderno. A “civilização”, a “modernização” inicia seu curso ambíguo: racionalidade contra as explicações míticas primitivas, mas afinal mito que encobre a violência sacrificadora do Outro⁸⁷.

⁸⁴ DUSSEL, E. *Op. Cit.*, p. 23.

⁸⁵ DIEGUES, Antonio C. *O mito moderno da natureza intocada*. 6ª ed. rev. e amp. São Paulo: Hucitec; NUPAUB, 2008.

⁸⁶ BERND, Zilá (org.). *Dicionário de figuras e mitos literários das Américas*. Porto Alegre: Tomo Editorial/ UFRGS Editora, 2007, 462.

⁸⁷ DUSSEL, Enrique. *Op. Cit.* p. 53.

Enquanto “missionários da civilização”, os invasores são incapazes de perceber os povos nativos como o Outro, ao contrário, só os vêem como o Si-mesmo, ou seja, como uma matéria a ser moldada pelo ego moderno. Imediatamente após serem *descobertos*, os povos nativos foram, portanto, encobertos pela invenção européia da América⁸⁸, à sua imagem e semelhança. Só a partir da periferia negada em sua alteridade, que a Europa, então, passou a ocupar o lugar de centro, deixando de se restringir a uma particularidade local para se tornar uma universalidade *descobridora*⁸⁹.

De acordo com Dussel, portanto, o que possibilitou o desenvolvimento da supracitada filosofia descartiana, pautada no “ego cogito” foi, primeiramente, o próprio “ego conquiro”, que lhe é anterior:

A partir do “eu conquisto” ao mundo asteca e inca, a toda a América; a partir do “eu escravizo” aos negros da África vendidos pelo ouro e pela prata conseguida com a morte dos índios no fundo das minas; desde o “eu venço” das guerras realizadas na Índia e na China até a vergonhosa “guerra do ópio”, a partir desse “eu” aparece o pensamento do *ego cogito*⁹⁰.

Desse modo, a modernidade, que para autores como Habermas é considerado como fenômeno intra-europeu, de acordo com Dussel, nasce, portanto, em 1492 quando Cristóvão Colombo encontra novas terras, as quais equivocadamente acreditou estarem localizadas na Índia. Trata-se do momento em que a Europa começa a se afirmar enquanto centro do mundo e, por isso, a periferia faz parte da própria definição de modernidade.

Em consonância com tal mentalidade, o modelo de colonização portuguesa, fundado na grande propriedade rural, na mão de obra escrava e na exportação de matéria prima, a floresta representava grande entrave à colonização, tendo em vista a necessidade de desmatamento como pressuposto para a expansão da fronteira agrícola. Não menos incômodo, eram os habitantes dessas florestas que, por não cultivarem a terra segundo o modelo europeu – tomado como se fosse parâmetro para todas as outras culturas – não teriam direito de impedi-los de dominá-la⁹¹.

⁸⁸ Idem, p. 27-41.

⁸⁹ Ibidem, p. 35-36.

⁹⁰ DUSSEL, Enrique. *Filosofia da libertação na América Latina*. São Paulo: Edições Loyola, [s.d], p.14.

⁹¹ KEITH, Thomas. *Op. Cit.*, p. 17.

Dessa maneira, argumentou-se em defesa da legitimação da invasão européia sobre os territórios ancestrais desses povos. A *natureza* é entendida como virgem justamente pela concepção eurocêntrica de que estava inalcançada pela cultura, ou seja, cultura que fosse capaz de subjugar-la. É justamente pelo seu suposto grau de desenvolvimento que a Europa possuiria, então, um direito absoluto diante do qual nenhum outro povo teria direito algum. Ora, o encobrimento resulta de um encontro onde o europeu só enxergou a si mesmo⁹².

Civilização e barbárie – cultura e *natureza*: termos equivalentes na equação do poder. Esse (des)encontro entre o mundo europeu e o “Novo Mundo”, enquanto elemento constitutivo da modernidade, cria um paralelo no qual o projeto europeu, construiu-se justamente, nessa relação dialética com o não-europeu. Em 1500, na verdade, Portugal arbitrariamente e autoritariamente considerou todo o território – o qual conhecemos como Brasil em uma referência ao primeiro produto de exploração colonial e devastação florestal, o pau-brasil – como parte de seu domínio. Tendo compreendido os povos nativos como “natureza apenas”, grupos alijados de cultura ou civilidade, os europeus desconsideraram suas milenares histórias e sabedorias ancestrais de grande profundidade firmada justamente na compreensão da complexa rede de relações e interdependências da *natureza*.

Deste modo, as sociedades nativas foram colocadas à margem da história universal já que foram tomadas por “embriões retardatários das sociedades ulteriores”⁹³, em uma visão linear e etnocêntrica. Gerou-se, desse modo, o que podemos denominar de “despovoamento simbólico” ou “desistorialização”:

É a estratégia de apresentar a América como um mundo primitivo da natureza, um Outro que não é um inimigo; um espaço que contém plantas e animais (alguns humanos), não organizados em sociedades e economias; um espaço cuja única história é a que está por começar (...) delineando para os europeus um novo começo da história da América do Sul, um novo ponto de partida para um futuro que começa agora e que remodelará o “território selvagem”⁹⁴.

A própria idéia de existência de raças humanas e de hierarquia entre elas era embasada pelo grau de aproximação na relação que os seres humanos

⁹² DUSSEL, Enrique. *Op. Cit.*, p.7-26.

⁹³ CLASTRES, Pierre. A sociedade contra o Estado. In: CLASTRES, Pierre. *A sociedade contra o Estado* - Pesquisas de Antropologia Política. Rio de Janeiro: Cosac & Naif, 2003, p. 216.

⁹⁴ PRATT, Mary Louise. Humboldt e a Reinvenção da América. Tradução Maria José Moura da Luz Moreira. In *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, vol. 4 n. 8, 1991, p. 151-165.

estabeleciam com a *natureza*. No caso da América, para muitos pensadores, a abundância *natural* havia engendrado uma raça inferior: a raça indígena⁹⁵. Outra raça inferior era a dos negros africanos. Essa afirmação da superioridade européia, os arautos da cultura e da civilização, é baseada em uma certa “idéia da Europa”, que segundo Denys Hay é

uma noção coletiva que identifica a “nós” europeus em contraste com todos “aqueles” não europeus, e de fato pode ser argumentado como que o principal componente na cultura européia é precisamente o que torna essa cultura hegemônica tanto na Europa quanto fora dela: a idéia da identidade européia como sendo superior em comparação com todos os povos e culturas não europeus⁹⁶.

O discurso “científico” que sustentou esse racismo é denominado racialismo⁹⁷ e pode ser encontrado em pensadores como Montesquieu:

Tendo os povos da Europa exterminado os da América, tiveram que utilizar os da África afim de utilizá-los no desbravamento de tantas terras. O açúcar seria muito caro se não se cultivasse a planta que o produz por intermédio de escravos. Esses a que nos referimos são negros da cabeça aos pés e têm o nariz tão achatado que é quase impossível lamentá-los. Não podemos aceitar a idéia de que Deus, que é um ser muito sábio, tenha introduzido uma alma, sobretudo uma alma boa, num corpo completamente negro⁹⁸.

Tais concepções do pensamento iluminista, tão caro à intelectualidade brasileira, em especial no campo jurídico, é muito pouco debatida. Como se evidencia no trecho supracitado, a presença ou não de alma nos índios e nos negros foi amplamente questionada. Aos “povos primitivos” faltariam, portanto, atributos essenciais da humanidade assim como aos animais: tecnologia, linguagem inteligível, religião cristã⁹⁹. Dessa maneira, pôde-se justificar a exploração colonial.

⁹⁵ TODOROV, Tzvetan. *Nós e os outros: a reflexão francesa sobre a diversidade humana*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, [s.d.].

⁹⁶ HAY, Denys apud SAID, Edward. *Orientalismo: o oriente como invenção do ocidente*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, [s.d.], p.19.

⁹⁷ Todorov distingue racismo de racialismo. Segundo o autor, o racismo se constitui como comportamento antigo de abrangência quase universal. Por sua vez, o racialismo é um movimento de idéias que surgiu na Europa de meados do século XVIII até meados do século XX, que sustentava cientificamente a existência de raças e a hierarquia entre elas, estando os europeus no topo da pirâmide. Essa teoria é profundamente marcada pelo darwinismo social. TODOROV, Tzvetan. *Op. Cit.*, p. 107-120.

⁹⁸ MONTESQUIEU. *Do espírito das leis*. Os pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1973, p. 223.

⁹⁹ Outros grupos inferiorizados pela prepotência do homem branco como se lhe faltassem atributos essenciais da humanidade foram as mulheres, as crianças, os pobres, os loucos, os vagabundos. Assim, uma vez percebidas como bestas, as pessoas que supostamente viviam em condições

No momento, portanto, em que o Brasil deixa de ser colônia e torna-se um país, supostamente, independente, a sua característica de grande abundância de recursos naturais é encarada de maneira extremamente contraditória. Por um lado, passa a ser utilizada como símbolo da identidade e da singularidade nacional¹⁰⁰ explicitamente enquanto fonte de matérias primas para o processo de desenvolvimento econômico futuro do país¹⁰¹. No entanto, não deixa de ser entendida, por outro lado, de forma extremamente negativa, pois era elencada entre as causas do atraso civilizacional do país. Logo, a *natureza* é compreendida, concomitantemente, como possibilidade de avanço e como motivo de retrocesso. Nesse sentido,

a abundância da natureza no Brasil podia ser um elemento de inibição do esforço civilizador, como demonstrava o exemplo dos índios e, igualmente, o parasitismo ambiental das atividades produtivas dos próprios colonizadores. Mas se essa abundância, ao contrário, fosse aproveitada de forma laboriosa e inteligente, ela se transformaria em uma alavanca formidável para o progresso. Para isso era fundamental superar as formas econômicas que faziam um uso inadequado desses recursos, seja pelo parasitismo, pela subutilização ou pela devastação. O modo de vida tradicional dos índios, dentro dessa lógica, tinha que ser superado, assim como a grande monocultura escravista¹⁰².

Trata-se de uma reflexão sobre o papel que o Brasil, no contexto mundial, passa a ocupar como recente nação que se consolidava em um período marcado pelas cicatrizes fortemente gravadas pela expansão imperialista européia. Claro é, portanto, que esse imaginário decorre de uma estrutura econômica na qual os países europeus exploraram sistematicamente incontáveis nações em todo o globo. Em 1800, detinham 35% das terras do planeta, em 1878, esse percentual havia crescido para a quantia assustadora de 67%, o que representa uma taxa de crescimento de 220 mil quilômetros quadrados por ano. Já no século XX, em 1914, esse crescimento chega ao ápice, quando os países europeus se consolidaram

animais poderiam ser tratadas como tais. Triste marca desse equívoco é a escravidão, tão presente na história da América. THOMAS, Keith. *Op. Cit.*, p. 49- 53.

¹⁰⁰ Essa vinculação entre a idéia de natureza e a idéia de nação se explicita pela raiz comum “natio” das palavras nação e natureza, que significa nascimento. Ver: LENOBLE, Robert. *História da idéia de natureza*. Lisboa: Edições 70, 1990, p. 200

¹⁰¹ SILVA, Francisco José Lyra Silva. *Natureza e identidade nacional na América nos séculos XVIII e XIX*. Brasília: Revista Múltipla, 2000.

¹⁰² PÁDUA, José Augusto de. *Um sopro de destruição: pensamento político e crítica ambiental no Brasil escravista (1786-1888)*. 2 ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2004, p. 149.

como os donos de 85% da superfície do globo terrestre¹⁰³. Assim, não é difícil sustentar retoricamente a superioridade dos europeus, quando está sustentada em uma massiva exploração colonial.

Se hoje assusta reconhecer a existência de um discurso científico que defendeu a hierarquia entre as raças, no entanto, permanece a mentalidade de que a Europa e, mais recentemente o EUA, são o modelo de desenvolvimento a ser seguido globalmente. Além da denúncia, portanto, da irracionalidade violenta do mito da modernidade, é necessário também desconstruir esse imaginário colonizado e fazer emergir a “Razão do Outro”¹⁰⁴.

Nesse movimento, figura o recente descortinamento histórico que tem demonstrado que a crítica à degradação ambiental não foi iniciada pelos europeus, mas sim em suas ex-colônias que sofreram por séculos com a sistemática e predatória exploração colonial. Desse modo, segundo o historiador José Augusto de Pádua, há na história do pensamento social brasileiro uma profunda reflexão sobre os problemas da destruição da *natureza* por parte de pensadores que atuaram no país de 1786 a 1888, como José Bonifácio, Joaquim Nabuco, Baltasar da Silva Lisboa e Francisco Freire Alemão. Apesar de esse dado ainda não ser aceito pela historiografia internacional, diversos estudos têm demonstrado, portanto, que a crítica à degradação ambiental nasceu na periferia decorrente da reação à exploração das metrópoles européias e suas drásticas consequências que, desde aquele tempo, já vêm sendo anunciadas¹⁰⁵.

O autor afirma, então, que “tais descobertas estão provocando uma rediscussão profunda sobre as origens e a identidade da consciência ecológica no universo da modernidade”¹⁰⁶. Apesar disso, as obras desses autores brasileiros têm sido ignoradas pela memória social do país e pelas histórias internacionais do pensamento ecológico. Isso se deve à relutância da produção historiográfica européia e norte-americana em reconhecer a contribuição de outras regiões do

¹⁰³ SAID, Edward. *Cultura e Imperialismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995, p. 38

¹⁰⁴ DUSSEL, Enrique. *Op. Cit.*, p. 24. Buscamos, dentro das limitações de um estudo monográfico, dar cabo dessa tarefa que não é somente de denúncia do mito da modernidade (já realizada pela Filosofia da Libertação), mas que é também de evidenciar aspectos da própria racionalidade dos povos indígenas. Nesse estudo, buscamos compreender a relação cultural que esses povos estabelecem com o meio físico em que vivem, principalmente no âmbito do xamanismo e das discussões propostas pela teoria antropológica do perspectivismo ameríndio (Ver capítulo 3).

¹⁰⁵ PÁDUA, José Augusto. *Um sopro de destruição: pensamento político e crítica ambiental no Brasil escravista (1786-1888)*. 2 ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2004, p. 10-15.

¹⁰⁶ Idem, p. 10.

planeta, principalmente dos espaços coloniais, na constituição de eixos centrais do pensamento contemporâneo¹⁰⁷.

Em um momento de profunda crise ambiental que vem colocando em risco a sobrevivência da própria humanidade e da “comunidade de viventes”¹⁰⁸ do planeta, a historiografia demonstra a verdadeira origem da discussão ambiental em âmbitos mundiais. Essa afirmação corrobora a tese do filósofo Enrique Dussel segundo o qual a filosofia não nasce no espaço do centro, “o estado imperial”, mas nos espaços periféricos onde há a necessidade de se fazer uma auto-reflexão em relação ao centro em vista de um futuro de libertação¹⁰⁹.

Apesar do supracitado pioneirismo, tal crítica ambiental iniciada em contraposição ao processo colonial de exploração apresentava posicionamentos fortemente marcados pelo cientificismo, pelo antropocentrismo, pela opção economicamente progressista, no âmbito da mentalidade do legado europeu predominante no pensamento social do século XIX. É esse legado da Metrópole, e não a crítica à colonização, que irá se apresentar como parâmetro para o desenvolvimento das políticas promovidas pelo Estado para a questão ambiental, no século XX. As políticas ambientais do Estado da elite branca serão, então, pensadas a partir do mesmo imaginário colonizado – europeu e, mais tarde, norte-americano – da dicotomia entre *natureza* e cultura. Persiste, assim, o mito da natureza intocada e a desistorialização simbólica dos povos indígenas.

2.2. O MITO DA NATUREZA INTOCADA E O AMBIENTALISMO DE ESTADO DA DITADURA MILITAR PARA A AMAZÔNIA

No fundamento das políticas públicas ambientais que vêm sendo implementadas desde o início do século passado pelo Estado, verifica-se a importação dos modelos dos países do norte e a negação da existência e dos conhecimentos dos povos indígenas, os quais foram, por muito tempo, enxergados

¹⁰⁷ Ibidem.

¹⁰⁸ O termo “comunidade dos viventes” é utilizado pelo estudioso e teólogo Leonardo Boff justamente em substituição ao termo “meio ambiente”, o qual está totalmente vinculado com as teorias antropocêntricas e com a decorrente contraposição entre ser humano e natureza. BOFF, Leonardo. *Ecologia: grito da Terra grito dos pobres*. Rio de Janeiro: Editora Sextante, 2004, p. 57-115.

¹⁰⁹ DUSSEL, Enrique. *Filosofia da libertação na América Latina*. São Paulo: Edições Loyola, [s.d], p. 8-44.

como um obstáculo à constituição da nação brasileira¹¹⁰. O modelo de civilização/colonização européia, portanto, manteve-se internalizado e reproduzido por meio do domínio da elite branca no aparato estatal. Como afirmado anteriormente, trata-se da prática do colonialismo interno: um sistema de exploração exercido por um grupo endógeno ao próprio país em relação aos outros grupos excluídos do espaço que supostamente deveria ser público, em seus argumentos de legitimação no âmbito discursivo, mas que foi pensado e criado para atender a interesses privados.

As políticas públicas nos revelam claramente essa privatização, o que é evidente também no âmbito das ações governamentais sobre a questão ambiental, a qual consiste em lugar privilegiado para se analisar as contradições do discurso e das práticas de um Estado que promove, sistematicamente, a exclusão enquanto sustenta e alimenta o sistema capitalista. Ora, tanto o Estado como a *Natureza*, sustenta o antropólogo Eduardo Viveiros de Castro, consistem em totalidades imaginárias interconstituídas, da qual a sociedade está sempre excluída já que ou se encontra representada pelo Estado ou se encontra assimilada na retórica contida na idéia de *natureza*, como no caso dos povos indígenas¹¹¹.

¹¹⁰ O Estatuto do Índio, Lei 6.001 de 1973, criado no período da ditadura militar e ainda em vigor, tem como propósito lançar as bases para a integração progressiva do “índio” à sociedade nacional, já que não era aceitável para o Estado militarista a presença de grupos com direitos próprios de coletividade. A Constituição Federal de 1988, no entanto, revogou tal lei infraconstitucional naquilo que lhe é conflitante, pois inaugurou, na história do constitucionalismo brasileiro, o campo dos direitos étnicos, ao reconhecer pela primeira vez, no ordenamento jurídico pátrio, o direito à diferença cultural. Não obstante, o movimento indígena e seus aliados continuam lutando desde o começo da década de noventa para que essa lei geral, o “Estatuto do Índio”, seja reescrita, sob o título de “Estatuto dos Povos Indígenas”. Depois de muita discussão e muitos projetos, uma versão consensual foi aprovada em comissão do Congresso Nacional em 1994, mas o Presidente da República à época, Fernando Henrique Cardoso, diretamente ordenou que fosse retirado de pauta. Apenas em 1999 foi retomada a discussão, mas evidenciou-se a repetição do entrave para aprovação do novo estatuto. Segundo o jurista Marés ocorreu que “o governo queria manter a provisoriedade das culturas indígenas, sustentando uma posição conservadora anterior à Constituição de 1988. Os assessores diretos do presidente da República defendiam a concepção individualista da integração pessoal e a perda da identidade indígena, concepção seguramente anterior ao próprio Estatuto de 1973”. MARÉS DE SOUZA FILHO, Carlos Frederico. Multiculturalismo e direitos coletivos. In: SANTOS, Boaventura de Souza. *Reconhecer para libertar: os caminhos do cosmopolitismo multicultural*. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 2003, p. 99. O Estatuto dos Povos Indígenas será rediscutido a partir do novo Congresso Nacional formado com as eleições de 2010, já que não foi aprovado também nos dois mandatos do Presidente Lula. Trata-se da proposta de um novo balizamento das relações do Estado Nacional com os povos indígenas, cuja questão mais controversa diz respeito ao aproveitamento dos recursos naturais. Ver entrevista com Egon Heck, coordenador do Conselho Indigenista Missionário (CIMI) em <<http://racismoambiental.net.br/2010/10/os-povos-indigenas-e-as-eleicoes-2010-entrevista-especial-com-egon-heck/>> Acesso em 18 out. 2010.

¹¹¹ Idem.

Dessa maneira, ao se analisar o tipo de projeto de ambientalismo promovido pelo Estado, percebe-se como não só nega, mas também combate e viola profundamente os direitos originários das culturas nativas assim como das populações tradicionais¹¹², as quais em muito contribuíram para a proteção das porções de florestas que não caíram no domínio do sistema de exploração dominante. Por meio do estabelecimento de medidas jurídicas e administrativas, o Estado modula e gerencia o espaço de tal forma que a proteção de áreas *naturais* – demarcadas como terras públicas da União por atos legais da Presidência da República – tem se revelado, na verdade, como uma importante faceta das políticas públicas no âmbito da gestão estatal do território¹¹³.

E assim o fazem, com base no padrão de políticas ambientais dos supostos *países* desenvolvidos, dos quais também foi importada a própria idéia de *natureza*. Ora, como não era de se estranhar, segundo a concepção ambiental desses países, para se conservar a *natureza*, devem ser elencadas grandes *áreas naturais de matas virgens* para serem totalmente isoladas do contato humano, por meio da criação de parques e reservas, já que a presença de sociedades humanas é entendida como necessariamente danosa para o equilíbrio *ecológico*.

O primeiro parque nacional do mundo, o de Yellowstone, ligado a idéia de *wilderness* (mundo selvagem), percepção esta propriamente urbana, foi instalado em 1872 nos EUA. Já a criação do primeiro parque nacional brasileiro ocorreu em 1937, em Itatiaia, localizado na Serra da Mantiqueira, entre os estados de Rio de Janeiro e Minas Gerais, com o objetivo de incentivar a pesquisa científica e oferecer

¹¹² Apesar de muito importante o debate, travado sobretudo na antropologia, sobre o significado de termos como “populações tradicionais”, “sociedades tradicionais” ou “comunidades tradicionais”, entre outros, esta reflexão não está entre os objetivos deste trabalho. No entanto, é importante destacar a crítica proposta pela antropóloga Manuela Carneiro da Cunha, segundo a qual “o emprego do termo ‘populações tradicionais’ é propositalmente abrangente. Contudo, essa abrangência não deve ser tomada por confusão conceitual. Definir as populações tradicionais pela adesão à tradição seria contraditório com os conhecimentos antropológicos atuais. Defini-las como populações que têm baixo impacto sobre o meio ambiente, para depois afirmar que são ecologicamente sustentáveis, seria mera tautologia. Se a definirmos como populações que estão fora do mercado, será difícil encontrá-las hoje em dia. (...) Por enquanto, achamos melhor definir ‘populações tradicionais’ de maneira ‘extensional’, isto é, enumerando seus ‘membros’ atuais, ou candidatos a ‘membros’. Essa abordagem está de acordo com a ênfase que daremos à criação e à apropriação de categorias, e, o que é mais importante, ela aponta para a formação de sujeitos por meio de novas práticas”. CUNHA, Manuela Carneiro da; ALMEIDA, Mauro W. B. Populações tradicionais e conservação ambiental. In: CUNHA, Manuela Carneiro da. *Cultura com aspas e outros ensaios*. São Paulo: Cosac Naify, 2009, p. 278.

¹¹³ BARRETO FILHO, Henyo T. *Da nação ao planeta através da natureza: uma tentativa de abordagem antropológica das unidades de conservação na Amazônia*. Série Antropologia, 222. Brasília, Departamento de Antropologia da UNB, 1997, p. 3.

lazer às populações urbanas. A determinação da criação de “áreas reservadas” já estava prevista desde 1934 no Código Florestal, enquanto clara importação do modelo norte-americano, em três categorias básicas: parques nacionais, florestas nacionais, estaduais e municipais, e florestas protetoras. Segundo o antropólogo Henyo Barreto,

Trata-se de um contexto histórico e social significativo, pois nesse mesmo ano surgem também os “Códigos” de Águas, de Minas, de Caça e o que regulamentava as expedições científicas, e parte da legislação sobre o patrimônio histórico e artístico nacional. Um conjunto de medidas propostas e adotadas no primeiro governo Vargas, que objetivava tanto uma ordenação territorial como uma estrita regulamentação do uso e da apropriação dos recursos naturais, num contexto de transição do liberalismo para a ampliação do papel do Estado na condução da modernização capitalista do país e na articulação, centralizada e autoritária, de sua unidade nacional¹¹⁴.

A proteção jurídico-normativa de bens ambientais tem, nesse período, caráter mediato e secundário, já que os interesses imediatamente resguardados são os de ordem econômica¹¹⁵. O início das ações governamentais na política ambiental no Brasil, portanto, apresenta o objetivo de regulamentar a apropriação dos recursos *naturais* pela industrialização nascente¹¹⁶.

É nesse contexto que surge a política de criação de parques nacionais, independentemente de uma reflexão global sobre as consequências da devastação ambiental decorrente do modo de produção capitalista. O papel da política de conservação ambiental estaria, portanto, restrito a demarcar esses pedaços do *mundo natural em estado primitivo*, anterior à presença humana. Entretanto, essas áreas intocadas não existem, nem tão pouco podem ser isoladas da intensa destruição sofridas pelas áreas não protegidas. Trata-se, por conseguinte, de mais um dos mitos da modernidade ocidental, em meio ao seu pensamento marcadamente técnico-racional¹¹⁷.

¹¹⁴ Idem.

¹¹⁵ Trata-se do que o jurista Marcelo Abelha Rodrigues denomina de “fase econômica de proteção dos bens ambientais que, segundo ele, trata-se do período que se inicia com a colonização portuguesa até a segunda metade do século XX. RODRIGUES, Marcelo Abelha. *Elementos de direito ambiental: parte geral*. 2ª ed. rev. e amp. São Paulo: Editora Revista dos Tribunais, 2005, p. 90-96. No entanto, as políticas de privatização da Amazônia empreendidas pelo Governo Lula ou as atuais discussões sobre a reforma do Código Florestal brasileiro, por exemplo, apontam de forma clara a permanência do predomínio dos interesses econômicos sobre as políticas de proteção ambiental.

¹¹⁶ ARNT, Ricardo Azambuja; SCHWARTZMAN, Stephan. *Um artifício orgânico: transição na Amazônia e ambientalismo*. Rio de Janeiro: Rocco, 1992, p. 96.

¹¹⁷ DIEGUES, Antonio C. *Op. Cit.*, p. 17.

Essa visão ambiental conservacionista, desde então, vem ganhando grande abrangência nas últimas décadas: no Brasil, de 15 milhões de hectares em 1985 a superfície abrangida pelas áreas de conservação aumentou para mais de 130 milhões de hectares em 2007. Tais espaços protegidos já ocupam cerca de 15,2% do território nacional e um montante de cerca de 20% do território da Amazônia¹¹⁸. Em termos mundiais, nos anos 60 havia cerca de 2.000 áreas protegidas sendo que, atualmente, já existem mais de 105.000 áreas. Isso quer dizer que sobre aproximadamente 12% (20 milhões de km²) do globo incide alguma categoria de unidade de conservação¹¹⁹. Dessa realidade decorrem sérias consequências sociais, culturais e geopolíticas.

O “mito da natureza intocada”¹²⁰, importado para o Brasil desde a atribuição da imagem da virgindade das matas do “Novo Mundo”, trouxe gravíssimas consequências para os povos nativos que milenarmente habitam as florestas. Em muitos casos, os povos indígenas e outras populações tradicionais como os caiçaras, quilombolas, ribeirinhos, foram expulsos ou perderam boa parte de seu território para a constituição de áreas de preservação ambiental: são os denominados “refugiados da conservação”¹²¹. Nesse sentido, afirma o antropólogo Alfredo Wagner:

O direito de imobilizar, ou de remover de forma compulsória aparece como atributo e primazia de aparelhos de poder que representam os atingidos como cidadãos de segunda categoria. A “crise ecológica” vivida por segmentos do campesinato e por grupos indígenas da Amazônia tem uma dimensão marcadamente política e ideológica e não corresponde,

¹¹⁸ No âmbito estatal, definiu-se a área da “Amazônia Legal”, por meio do Decreto Lei nº 5173/66, abrangendo a totalidade do Acre, Amazonas, Roraima, Rondônia, Pará, Amapá, Mato Grosso e Tocantins e, parcialmente, o Maranhão. Trata-se de uma área de 500 milhões de hectares, ou seja, de dois terços do país, com uma população de cerca de 21 milhões de habitantes. A população indígena na região é de 250 mil pessoas, de 170 diferentes etnias, aproximadamente 60% da população indígena total do Brasil. Essa região definida pelo Estado para seu planejamento interno, não corresponde exatamente às características florestais já que a Amazônia Legal abrange não só o bioma amazônico, mas também há regiões de cerrado. Consideramos importante esclarecer a diferença do enfoque da classificação estatal para a definição. Nesse trabalho, quando falamos em “Amazônia” nos referimos à região abrangida pelo bioma amazônico. RICARDO, Fany (org.). *Terras indígenas e unidades de conservação: o desafio das sobreposições*. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2004, p. 359.

¹¹⁹ DIEGUES, Antonio C. *O mito moderno da natureza intocada*. 6ª ed. rev. e amp. São Paulo: Hucitec; NUPAUB, 2008, p. 20.

¹²⁰ Idem.

¹²¹ DIEGUES, Antonio C. *Op. Cit.*, p. 168.

necessariamente, à denominada “questão ecológica” que caracteriza hoje a sociedade abrangente¹²².

Trata-se de um discurso sobre o meio ambiente, tomado justamente como uma “floresta-natureza dividida”¹²³, pois pauta a preservação da *natureza* na intangibilidade de alguns espaços selecionados em decorrência de suas características ecológicas relevantes. Está baseado, portanto, no recorte de áreas, como uma colcha de retalhos, de maneira totalmente desarticulada dos problemas ambientais gerados a partir do modelo de sociedade urbano-industrial. Nesta esfera, a resposta tem a mesma lógica por meio da criação de “áreas verdes urbanas”¹²⁴.

Diante dessa profunda violação de direitos, o atual Sistema Nacional de Unidades de Conservação da Natureza, Lei 9985 de 18 de julho de 2000¹²⁵, continua apontando para uma suposta remediação da sobreposição de áreas de proteção em áreas habitadas por populações tradicionais por meio da transferência desses grupos:

Art. 42. As populações tradicionais residentes em unidades de conservação nas quais sua permanência não seja permitida serão indenizadas ou compensadas pelas benfeitorias existentes e devidamente realocadas pelo Poder Público, em local e condições acordados entre as partes.
§ 1º O Poder Público, por meio do órgão competente, priorizará o reassentamento das populações tradicionais a serem realocadas”.

É desconsiderado, portanto, não apenas o vínculo cultural que essas populações mantêm com o seu território, mas também sua importantíssima contribuição para essas áreas florestais que, muitas vezes, são consideradas pelo

¹²² ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. Universalização e localismo: movimentos sociais e a crise dos padrões tradicionais de relação política na Amazônia. In: D’INCAO, Maria Ângela; DA SILVEIRA, Isolda Maciel (orgs.) *A Amazônia e a crise da modernização*. Belém: MPEG, 2009, p. 517.

¹²³ Trata-se da contraposição entre “floresta-natureza dividida” e “floresta inteira” proposta pela sagacidade etnográfica do xamã Davi Kopenawa ao analisar o discurso ambiental. ALBERT, Bruce; RAMOS, Alcida R (orgs.). *Pacificando o Branco: cosmologias do contato no norte amazônico*. São Paulo: Editora UNESP, 2002, p. 257.

¹²⁴ Idem.

¹²⁵ Essa lei veio regulamentar o artigo 225 e incisos, da Constituição Federal, artigo este que constitui o capítulo destinado à questão ambiental em âmbito constitucional. No caput, no parágrafo primeiro e no inciso III do referido artigo lê-se: “Art. 225 - Todos têm direito ao meio ambiente ecologicamente equilibrado, bem de uso comum do povo e essencial à sadia qualidade de vida, impondo-se ao Poder Público e à coletividade o dever de defendê-lo e preservá-lo para as presentes e futuras gerações. § 1º - Para assegurar a efetividade desse direito, incumbe ao Poder Público: III - definir, em todas as unidades da Federação, espaços territoriais e seus componentes a serem especialmente protegidos, sendo a alteração e a supressão permitidas somente através de lei, vedada qualquer utilização que comprometa a integridade dos atributos que justifiquem sua proteção;”.

Estado como sendo *naturais, virgens, intocadas* ¹²⁶. Desse modo, “exploração ou preservação da Natureza remetem ao mesmo pressuposto de uma Natureza-objeto, reificada como instância separada da sociedade e a ela subjugada” ¹²⁷.

No caso dos povos indígenas, destacamos que, segundo dados do Instituto Socioambiental, o índice de desmatamento em seus territórios é de 1,14%, porcentagem inferior ao das próprias áreas protegidas pelo Estado que é de 1,96% e, muito inferior ainda ao desmatamento fora dessas áreas, onde o índice atinge 18,96% ¹²⁸. Portanto, é diante dessa contradição que se questiona o equívoco das políticas conservacionistas e o fato de os territórios indígenas nunca terem sido incluídos pelo Estado enquanto espaços de proteção ambiental e cultural concomitantemente. Nesse sentido, afirma a jurista Juliana Santilli:

as políticas de conservação da diversidade biológica não podem excluir as terras indígenas. Para que se tenha uma idéia da relevância estratégica do papel das terras indígenas na conservação da diversidade biológica, o seminário “Consulta Macapá”, promovido pelo Ministério do Meio Ambiente, por meio do Programa Nacional de Diversidade Biológica, com a participação de diversas instituições, chegou à conclusão de que nada menos do que 40% das áreas de extrema importância biológica e 36% das de muito alta importância biológica da Amazônia estão inseridas em terras indígenas. Os territórios indígenas correspondem ainda a 12% do território nacional e a 21% da Amazônia Legal e têm o dobro de extensão das unidades de conservação federais e, portanto, não podem ficar de fora das políticas de conservação e uso sustentável da biodiversidade” ¹²⁹.

A representatividade da extensão da área de terras indígenas no bioma “Amazônia” - de 23,65% - em comparação com a de unidades de conservação estadual - de 11,26% - e de unidades de conservação federal – de 14,30%, demonstra em termos numéricos que um sistema nacional de conservação ambiental, principalmente na Amazônia, ao desconsiderar a comunicação com as

¹²⁶ Os povos chamados “tribais, nativos, tradicionais ou de culturas minoritárias diferenciadas” vivem em 19% da superfície da Terra nos ecossistemas, em geral, denominados *naturais* e, frequentemente, são transformados em áreas naturais protegidas, ensejando a expulsão dos moradores. Ver: MCNEELY, J. Afterword – People and protected areas; partners in prosperity. In: KEMPF, E. *The law of the Mother*. San Francisco: Sierra Club Book apud DIEGUES, Antonio C. *Op. Cit.*, p. 21.

¹²⁷ ALBERT, Bruce; RAMOS, Alcida R (orgs.). *Pacificando o Branco: cosmologias do contato no norte amazônico*. São Paulo: Editora UNESP, 2002, p. 257.

¹²⁸ RICARDO, Fany (org.). *Op. Cit.*, p. 9.

¹²⁹ SANTILLI, Juliana. *Socioambientalismo e novos direitos: proteção jurídica à diversidade biológica e cultural*. São Paulo: Peirópolis, 2005, p. 163.

áreas indígenas terá resultados muito restritos¹³⁰. Portanto, deve-se perceber que as melhores pessoas para conservar um território são aquelas que nele vivem sustentavelmente e, portanto, essas populações devem ser incluídas na política ecológica¹³¹.

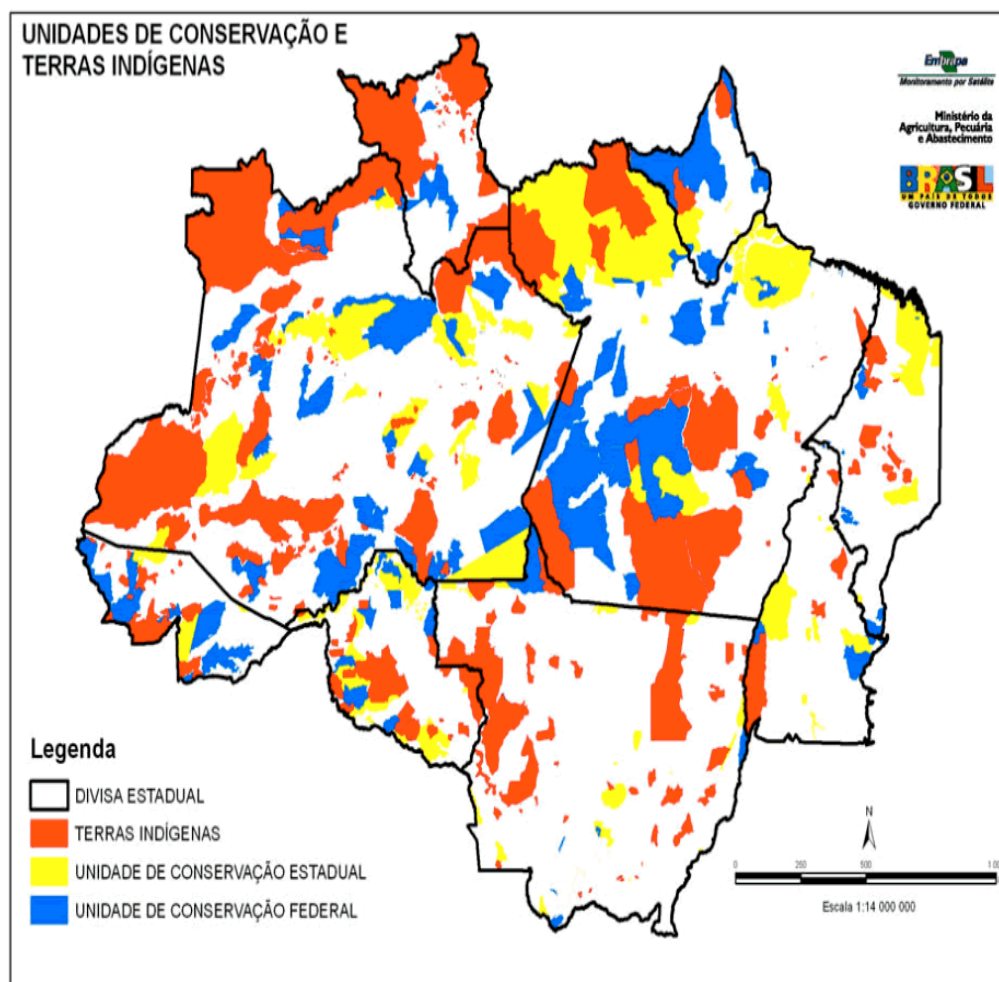


FIGURA 1 – Mapa de Unidades de Conservação e Terras Indígenas na Amazônia Legal¹³²

Os projetos ambientais em áreas indígenas devem garantir a esses povos a posição de sujeitos ao fazerem valer seus interesses e concepções culturais. Deve ser finalmente superada, portanto, a objetificação do paradigma tutelar, o qual

¹³⁰ MIRANDA, E. E. (coord.). *Alcance Territorial da Legislação Ambiental e Indigenista*. Campinas: Embrapa Monitoramento por Satélite, 2008. Disponível em: <<http://www.alcance.cnpm.embrapa.br/>>. Acesso em: 19 out. 2010.

¹³¹ CUNHA, Manuela Carneiro da; ALMEIDA, Mauro W. B. *Op. Cit.*, p. 287.

¹³² MIRANDA, E. E. (coord.). *Alcance Territorial da Legislação Ambiental e Indigenista*. Campinas: Embrapa Monitoramento por Satélite, 2008. Disponível em: <<http://www.alcance.cnpm.embrapa.br/>>. Acesso em: 19 out. 2010.

mesmo supera pelo atual ordenamento constitucional, continua fortemente presente nas ações estatais.

Ora, no processo de demarcação territorial, o direito é totalmente fechado à concepção dos povos sobre seus territórios, ao apresentar propostas de regulação homogêneas incidindo sobre realidades profundamente heterogêneas. Assim, quando é efetivada a conquista territorial indígena, esta pode voltar-se contra sua própria visão. Para estabelecer uma parceria horizontalizada na gestão territorial, por conseguinte, é importante, primeiramente, que se reconheça o próprio ponto de vista cultural e cosmológico de cada sociedade indígena¹³³. No entanto, em contextos de falta de alternativas econômicas, diante da inacessibilidade a projetos ambientais e da pressão das atividades predatórias como a exploração madeireira e garimpeira em seus territórios, em alguns casos, estas últimas têm prevalecido, em uma dinâmica invariavelmente de subordinação.

No âmbito dessa reflexão, que o Instituto Socioambiental apresentou durante a tramitação do projeto de lei que instituiu o Sistema Nacional de Unidades de Conservação – SNUC – uma proposta com o “objetivo de viabilizar, do ponto de vista jurídico, a conservação ambiental em territórios indígenas”¹³⁴. Tratava-se da previsão da “Reserva Indígena de Recursos Naturais” – RIRN – enquanto unidade de conservação federal destinada à proteção dos recursos ambientais existentes em terras indígenas. Seria criada por solicitação da comunidade indígena detentora do direito de ocupação sobre a área a ser protegida. A partir de então, a comunidade formularia e executaria um plano de manejo, em conjunto com órgãos indigenista e ambiental. A RIRN seria gerida pela comunidade ocupante e teriam acesso preferencial a linhas de créditos e outros incentivos “para desenvolvimento de atividades de sustentação econômica e defesa do patrimônio ambiental”¹³⁵.

Em relação às sobreposições entre unidades de conservação e terras indígenas, a proposta apresentava um prazo de dois anos, sob pena de nulidade dos atos que criaram tais unidades, para o Poder Público Federal criar grupos de trabalhos a fim de “analisar caso a caso as sobreposições e propor medidas que compatibilizem a coexistência da unidade de conservação com a terra indígena

¹³³ Ver: SURRALÉS, Alexandre; GARCIA, Pedro Hierro (editores). *Tierra adentro: territorio indígena y percepción del entorno*. Lima: IWGIA, 2004.

¹³⁴ SANTILLI, Juliana. *Op. Cit.*, p. 164-168.

¹³⁵ Idem, p. 165

sobre a qual incide”. Quando a conclusão fosse pela incompatibilidade da sobreposição, o Poder Público poderia, então, reclassificar a área como RIRN, ou modificar os limites da unidade de conservação subtraindo a parte incidente na terra indígena ou ainda revogar o ato de criação da unidade no caso desta incidir totalmente sobre a terra indígena¹³⁶.

Essa proposta acabou sendo excluída do SNUC. Do mesmo modo, foi vetada outra sugestão de solução para as sobreposições, a qual previa a reclassificação de tais áreas como reservas extrativistas ou reservas de desenvolvimento sustentável¹³⁷. O Sistema Nacional de Unidades de Conservação, finalmente, acabou limitando-se a prever em relação às sobreposições:

Art. 57. Os órgãos federais responsáveis pela execução das políticas ambiental e indigenista deverão instituir grupos de trabalho para, no prazo de cento e oitenta dias a partir da vigência desta Lei, propor as diretrizes a serem adotadas com vistas à regularização das eventuais superposições entre áreas indígenas e unidades de conservação.

Parágrafo único. No ato de criação dos grupos de trabalho serão fixados os participantes, bem como a estratégia de ação e a abrangência dos trabalhos, garantida a participação das comunidades envolvidas.

O embate ocorrido na tramitação do referido projeto de lei, demonstra a impermeabilidade do ambientalismo de Estado para a realidade dos povos indígenas e das populações tradicionais de modo geral. O que mais impressiona, é a agilidade estatal no que tange ao procedimento de criação de uma categoria de terra pública que é a unidade de conservação, de um lado, e a extrema morosidade, de outro, no procedimento de criação de outra terra pública: a terra indígena. Tal postura excludente se compatibiliza com as próprias motivações que, em muitos casos, levaram o Poder Público a estabelecer a criação de tantas unidades de conservação, o que se evidencia especialmente no contexto amazônico.

A região amazônica, sobre a qual se dá o enfoque desse trabalho, é onde as questões que envolvem a sistemática destruição ambiental e as possíveis formas de se proteger a floresta ganham ainda mais relevância. A política de gestão territorial e ambiental que transformou este bioma naquele com maior representatividade em termos de áreas protegidas, principalmente nas décadas de 70 e 80 - durante os governos da ditadura militar - estava atrelada a interesses econômicos e políticos

¹³⁶ Ibidem, p. 166.

¹³⁷ Idem, p. 167.

que utilizaram a política ambiental como dissimulação para as reais motivações que lhe impulsionavam. Ora, trata-se justamente de uma fase em que a massiva criação de unidades de conservação coincide com: (a) a expansão da fronteira agrícola para a região, (b) a implementação dos grandes projetos de desenvolvimento e de integração nacionais com gravíssimos impactos socioambientais e (c) a maior taxa de destruição da floresta tropical úmida da Amazônia ¹³⁸. Nesse período,

a fronteira amazônica foi brutalmente rearticulada ao "sistema mundial" por uma política em grande escala de ocupação demográfica, de desenvolvimento econômico e de redistribuição espacial promovida pelo Estado. Esta política desencadeou um intenso movimento de competição territorial centrada no controle dos recursos naturais e dos espaços produtivos, uma "segunda Conquista" que vem, mais uma vez, atingir em cheio os povos indígenas ¹³⁹.

Para compreender esse contexto, é necessário refletir, portanto, sobre os discursos e as práticas, dentro do período ditatorial ¹⁴⁰, em relação aos projetos para a Amazônia, no âmbito de sua internacionalmente reconhecida relevância ambiental, mas, por outro lado, ainda tão mitigada valorização das culturas nativas. Tais projetos, como veremos, reproduziram e manipularam a lógica das políticas ambientais implantadas nos países do Norte (tanto nos países europeus quanto nos EUA), de modo a invisibilizar e violar os direitos dos povos indígenas amazônicos.

As florestas nacionais criadas na Amazônia no período militar respondiam a objetivos alheios à conservação ambiental. Tratou-se, explicitamente, de uma forma disfarçada de angariar para o Estado o domínio sobre terras de importância estratégica, terras nas áreas de fronteira tradicionalmente ocupadas pelos povos indígenas, além de ser uma política necessária para viabilizar o financiamento de agências internacionais conservacionistas. Assim, consoante Diegues, a Amazônia consiste na região onde há maior conflito entre as populações tradicionais e as unidades de conservação:

¹³⁸ BARRETO FILHO, Henyo T. *Op. Cit.*, p. 4.

¹³⁹ ALBERT, Bruce; RAMOS, Alcida R (orgs.). *Pacificando o Branco: cosmologias do contato no norte amazônico*. São Paulo: Editora UNESP, 2002, p. 240.

¹⁴⁰ Com o golpe militar, em 1964, alterou-se completamente o papel que o Estado ocupava no planejamento nacional e na política para a Amazônia. A integração do território nacional mobilizou a política ditatorial a ocupar a região segundo seus critérios de desenvolvimento, em vista do progresso econômico, para possibilitar a expansão capitalista, sob o slogan "Integrar para não entregar". Ver: ARNT, Ricardo Azambuja; SCHWARTZMAN, Stephan. *Um artifício orgânico: transição na Amazônia e ambientalismo*. Rio de Janeiro: Rocco, 1992.

onde ocorre verdadeira expropriação dos espaços e recursos naturais tradicionalmente utilizados pela população local, pela implantação tanto de grandes projetos de mineração, quanto de áreas naturais protegidas. Em alguns casos, existe contemporaneidade de implantação de ambas atividades numa só região, frequentemente como resultado de políticas públicas do Governo militar que, no final dos anos 70, visavam a organização dos chamados “pólos de desenvolvimento” baseados na mineração. A fim de conseguir recursos internacionais e aprovação nos meios ambientalistas oficiais (...) se propunha a instalação de áreas naturais protegidas para ‘minimizar’ os graves impactos ambientais decorrentes dos grandes projetos” ¹⁴¹.

Ademais, deve-se levar em consideração o fato de que é na Amazônia onde são travadas hoje as grandes batalhas econômicas, políticas e ideológicas do país. Como exemplo, podemos citar as estradas da ditadura, os fortes incentivos às migrações, os desastrosos megaprojetos de mineração e energia, a constante ameaça por parte do tráfico de drogas, a emergência de novos atores políticos como os povos indígenas e a entrada do país no cenário ideológico mundial. Nesse sentido, afirma Eduardo Viveiros de Castro, que “a questão ambiental e seu foco privilegiado, a Amazônia, são o espelho onde o país contempla sua imagem incerta e fragmentada, sua origem e seu destino, seu lugar no mundo e na história” ¹⁴².

Em tal cenário, é importante deslindar qual é o sentido da política ambiental que vem sendo pensada e efetivada para a região, a qual está alinhada com a mentalidade governamental que visa a atender os interesses do Sul-Sudeste, a partir do referencial ocidental moderno. De acordo com a geógrafa Bertha Becker, trata-se do “domínio do modelo de ocupação baseado na visão externa e nas relações com a metrópole e o mercado internacional” ¹⁴³. Dessa maneira, a estrutura das políticas públicas para a Amazônia, inclusive a ambiental, está embasada na incompreensão da realidade amazônica, vista apenas enquanto resíduo do país, ou seja, como o lugar ideal para serem transferidos os problemas de outras regiões ou para servir à finalidade de interesses exógenos e estrangeiros ¹⁴⁴.

Essa concepção colonizadora do programa estatal militar para a Amazônia é denunciada pela antropóloga Alcida Rita Ramos. A autora debate o caso específico do Projeto Calha Norte, o qual tinha como objetivo principal o fortalecimento militar

¹⁴¹ DIEGUES, Antonio C. *Op. Cit.*, p. 146.

¹⁴² CASTRO, Viveiros de. Prefácio. In: *Op. Cit.*, p. 17.

¹⁴³ BECKER, B. K. *Revisão das políticas de ocupação da Amazônia: é possível identificar modelos para projetar cenários?* Revista Parcerias Estratégicas. Brasília: Centro de Estudos Estratégicos do Ministério da Ciência e Tecnologia, n.12, p. 135-159, 2001, p.139.

¹⁴⁴ RAMOS, Alcida Rita. Amazônia: a estratégia do desperdício. Dados – Revista de Ciências Sociais 34, 3, 1991, 443-460.

na fronteira amazônica e, para tanto, entre suas estratégias se valeu da criação de florestas nacionais. Idealizado pela Escola Superior de Guerra e implantado em 1985, o projeto previa a participação de Ministérios como os da Marinha, das Relações Exteriores, do Exército, da Aeronáutica e do Interior (Fundação Nacional do Índio). Nesse contexto, as terras indígenas foram consideradas áreas prioritárias de atuação, tendo em vista uma suposta ameaça da guerra fria na fronteira, o que justificaria a subordinação de todos os grupos indígenas que habitavam em 150 km de fronteira ao Conselho de Segurança Nacional¹⁴⁵.

O investimento dos recursos previstos no projeto seriam para, entre outras ações, aumentar a presença militar na área, recuperar os marcos limítrofes e definir uma política indigenista. Na Exposição de Motivos do Projeto Calha Norte, evidencia-se a mentalidade colonizadora e o “mito da natureza intocada”, baseados em uma visão externa ao território:

O **imenso vazio demográfico** da região, **ambiente hostil e pouco conhecido**, a grande extensão da faixa de fronteira, escassamente povoada, bem como a suscetibilidade da Guiana e do Suriname à influência marxista, aspectos estes que tornaram vulnerável a soberania nacional. A análise desses aspectos e de outros de ordem econômica, política e social, permite concluir por um planejamento abrangente, de médio e longo prazo, visando direcionar a atuação governamental, **em conjunto com a iniciativa privada, para promover a ocupação e o desenvolvimento da área de modo harmônico e adequado aos interesses nacionais**¹⁴⁶. (grifos nossos)

Antes da instalação do mencionado Projeto, era necessário delimitar as áreas indígenas, com o objetivo - não explícito - de reduzi-las, com o intuito de garantir o controle militar sobre a linha de fronteira nacional. Os direitos originários e o usufruto exclusivo dos povos indígenas sobre as terras por eles tradicionalmente ocupadas, posteriormente consagrado na Constituição Federal de 1988, naquele período ditatorial, foram totalmente negligenciados pelo Estado¹⁴⁷. Para tais violações, não existe reparação de danos.

Com base no status de “índios aculturados”, estabelecido por meio do Decreto 94.945 de 1987, criou-se uma discriminação em relação aos “índios não-

¹⁴⁵ Idem, p. 449-450

¹⁴⁶ Exposição de motivos n. 018/85 de 19 de junho de 1985, escrita pelo General Rubens Bayma Denys, então secretário-geral do Conselho de Segurança Nacional, ao presidente José Sarney.

¹⁴⁷ CABALZAR, Aloísio; RICARDO, Beto. “Cabeça do cachorro” é “área cultural” dos povos indígenas. In: RICARDO, Fany (org.). *Terras indígenas e unidades de conservação: o desafio das sobreposições*. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2004, p. 386.

aculturados”. Dessa forma, para os primeiros, os quais já estariam inseridos na cultura da sociedade envolvente, a demarcação de suas terras deveria ser feita no molde de “Colônias Indígenas”, as quais previam a abertura para a exploração dos recursos *naturais* por não-índios. Já para os segundos, os “índios não-aculturados”, seria garantida a demarcação de suas terras de acordo com o modelo de “Áreas Indígenas”, na qual garantia-se o uso exclusivo indígena:

Art. 1º Para os efeitos do item I, do artigo 17, da Lei nº 6.001, de 19 de dezembro de 1973, as terras ocupadas ou habitadas pelos silvícolas, a que se referem os artigos 4º, IV e 198 da Constituição, classificam-se em:

I - área indígena, se ocupada ou habitada por silvícolas não aculturados, ou em incipiente processo de aculturação; e

II - colônia indígena, se ocupada ou habitada por índios aculturados ou em adiantado processo de aculturação.

Art. 2º Os critérios para avaliação do grau de aculturação dos grupos indígenas serão fixados pela Fundação Nacional do Índio¹⁴⁸.

O referido decreto veio regulamentar o item I, do artigo 17, da Lei nº 6.001, de 19 de dezembro de 1973, o Estatuto do Índio, o qual tinha como propósito lançar as bases para a integração do índio à sociedade nacional, assimilando-o de forma progressiva e harmoniosa¹⁴⁹. Segundo o jurista indigenista Marés, com um nítido viés individualista e civilista, o Estatuto atribuía às instituições jurídicas responsáveis pela questão indígena um caráter provisório, até que os índios individualmente deixassem de ser índios¹⁵⁰. A legislação, portanto, não só autorizava a invasão e exploração das terras indígenas como também adotava como política o incentivo à aculturação desses povos.

Foi justamente no período da ditadura militar, com seu modelo desenvolvimentista e colonizador promovido pela expansão da fronteira amazônica, quando ocorreu mais intensamente a expropriação e a depopulação dos povos

¹⁴⁸ Trata-se de uma estratégia para contornar as prescrições legais de tal forma a permitir a redução das áreas indígenas. O decreto foi assinado pelo então Presidente da República José Sarney poucos meses antes da Assembléia Constituinte, a qual repudiou esse tipo de discriminação, como se pode verificar só pela leitura do caput do primeiro artigo do capítulo VIII “Dos índios”: Art. 231. São reconhecidos aos índios sua organização social, costumes, línguas, crenças e tradições, e os direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam, competindo à União demarcá-las, proteger e fazer respeitar todos os seus bens. Ver: RAMOS, Alcida R. *Op. Cit.*, p. 452.

¹⁴⁹ Art. 1º Esta Lei regula a situação jurídica dos índios ou silvícolas e das comunidades indígenas, com o propósito de preservar a sua cultura e integrá-los, progressiva e harmoniosamente, à comunhão nacional. Estatuto do Índio: Lei nº 6.001, de 19 de dezembro de 1973. Ver nota 110.

¹⁵⁰ SOUZA FILHO, Carlos Frederico Marés de. Multiculturalismo e direitos coletivos. In: SANTOS, Boaventura de Souza. *Reconhecer para libertar: os caminhos do cosmopolitismo multicultural*. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 2003, p. 99.

indígenas. Na Amazônia, muitos grupos foram obrigados ao contato por uma aproximação muito violenta promovida pela sociedade majoritária, da qual decorreu não só os malefícios de mortes e doenças – além da perda do território – como também a criação de necessidades exógenas a esses grupos iniciando um ciclo de dependência econômica.

Diante desse contexto trágico, muitos povos, além de sofrerem terrivelmente com as consequências do contato, passaram a ter sua identidade étnica questionada pela ocorrência da aproximação com a cultura ocidental. Foram, então, tachados de não-índios (assim como um dia foram equivocadamente tachados de índios pelo europeu invasor) e predadores de recursos naturais – inversão óbvia do estereotipo dos “bons selvagens”, segundo o qual os índios teriam uma relação inerentemente harmônica com a *natureza*¹⁵¹. Nesse contexto, serão destacadas algumas consequências do Projeto Calha Norte para os povos Yanomami e Tukano.

No caso do povo Yanomami, não havia justificativa para que os militares propusessem a criação da categoria de “Colônias Indígenas”, prevista para os “índios aculturados”. Desse modo, o Projeto Calha Norte dividiu o território Yanomami em 19 “Áreas Indígenas”, nas quais supostamente não poderia haver exploração por não índios. Essas áreas foram intercaladas pela criação do Parque Nacional do Pico da Neblina e por mais duas Florestas Nacionais, o que resultou em perda de 70% da área tradicional¹⁵². Nesse sentido, afirma o antropólogo Bruce Albert, que “a tentativa de desmembramento das terras yanomami pelos militares na década de 1980 foi interpretada em nome da preservação do meio ambiente, manipulando figuras jurídicas vindas da legislação ambiental”¹⁵³.

Outro plano do Projeto para a área Yanomami foi a construção de quatro postos e sete aeródromos, justificada supostamente pela necessidade de maior controle sobre a fronteira e ordenação da colonização da região. Essa retórica, no entanto, foi desmascarada quando as Forças Armadas nada fizeram diante da invasão do território indígena por 40 mil garimpeiros, desde agosto de 1987. As pistas de pouso construídas pelo Projeto, programadamente, haviam sido planejadas exatamente para as áreas onde se sabia haver muito ouro. Mesmo

¹⁵¹ RICARDO, Fany (org.). *Terras indígenas e unidades de conservação: o desafio das sobreposições*. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2004, p. 8.

¹⁵² RAMOS, Alcida R. *Op. Cit.*, p. 454.

¹⁵³ ALBERT, Bruce; RAMOS, Alcida R (orgs.). *Pacificando o Branco: cosmologias do contato no norte amazônico*. São Paulo: Editora UNESP, 2002, p. 259.

diante das consequências muito graves para a sociedade indígena, principalmente pela perda de aproximadamente 1.500 vidas, pela precariedade da saúde das pessoas e pelos gravíssimos estragos ambientais em seu território, e ainda à revelia da suposta impossibilidade de exploração por não-índios em “Áreas indígenas”, os comandantes militares afirmavam que não era possível impor aos garimpeiros que se retirassem, de tal forma que seria necessária uma solução conciliatória com o apoio do governo de Roraima¹⁵⁴.

O governador do estado, que havia sido presidente da FUNAI, Romero Jucá, no entanto, era totalmente favorável ao garimpo na área e objetivava reduzir o contrabando do ouro, de aproximadamente 80% do montante extraído, para aumentar a arrecadação do Estado com a exploração mineral. A atividade compensava ao governo e sua continuidade era a única alternativa vislumbrada. A presença militar, nesse contexto, portanto, era mais uma aliada para os grupos econômicos das novas frentes de exploração: “a tríade capital privado/governo local/militares ficou, assim, explicitamente declarada”¹⁵⁵.

O território indígena Yanomami, nesse contexto, foi submetido à forte pressão dos empresários, os quais pleiteavam a liberação formal da área para atividade mineradora. De acordo com o projeto militar, esse processo de invasão garimpeira era visto como benéfico aos interesses estatais porque coadunava com o objetivo de militarização da fronteira, considerada estratégica pra a defesa do país, o qual era fortalecido com a chegada de milhares de pessoas de outras regiões atraídas pela exploração mineral, sobre territórios indígenas, extremamente violados e enfraquecidos diante dessa realidade, aumentando o poderio militar¹⁵⁶.

Apenas em 1991, a terra yanomami foi demarcada com mais de oito milhões de hectares de área contínua, não sem o estremecimento dos militares que consideram essa opção um erro histórico, como declarou o então Ministro da Defesa Geraldo Quentão, mesmo depois de dez anos da demarcação, afirmando que a reserva indígena yanomami abalaria a soberania nacional e poderia ser revista. Nesse contexto, percebe-se o desconforto e a continuidade de várias tentativas de revogar a demarcação como no caso do projeto de decreto legislativo 365, de 1993,

¹⁵⁴ Idem, p. 455.

¹⁵⁵ Ibidem, p. 456.

¹⁵⁶ RICARDO, Fany; ANDRELLO, Geraldo. Muitas “providências”, poucas soluções. In: RICARDO, Fany (org.). *Terras indígenas e unidades de conservação: o desafio das sobreposições*. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2004, p. 363.

de autoria do deputado Jair Bolsonaro. No entanto, a argumentação do relator, Deputado Fernando Gabeira, acabou por derrubar o projeto¹⁵⁷.

O povo Tukano, por sua vez, vive na região do Alto Rio Negro, a qual foi transformada no principal laboratório militar de implantação da estratégia de demarcação reduzida e fragmentada dos territórios indígenas. Tendo o Estado enquadrado esse povo na questionável categoria de “índios aculturados”, a partir da supracitada distinção estabelecida pelo Decreto 94.945 de 1987, a proposta de demarcação de seus territórios representava imensa violação. Consistia na criação de três “Colônias Indígenas”, na verdade ilhas descontínuas, separadas uma das outras por Florestas Nacionais abertas à exploração por não-índios tanto em relação aos recursos renováveis como aos não renováveis.

Em contraposição a essa fórmula de mosaico, as lideranças indígenas reivindicaram insistentemente a demarcação no modelo de áreas contínuas. No âmbito desse debate, em 1987, foi realizada a II Assembléia dos Povos Indígenas do Alto Rio Negro¹⁵⁸ na qual foi refutada a proposta do Conselho de Segurança Nacional de dividir a área introduzindo colonos não indígenas. Para lutar por essa importante bandeira da demarcação da terra única, foi criada na ocasião a Federação das Organizações Indígenas do Alto Rio Negro (FOIRN)¹⁵⁹. Segundo o antropólogo Robin Wrigth,

os povos indígenas representados em Assembléia, perceberam que o único modo de enfrentar as ameaças postas pelo desenvolvimento de dividir-e-conquistar era efetivamente se unindo e se mobilizando em torno de um conjunto completo de demandas definidas¹⁶⁰.

O Ministério Público Federal propôs, então, em 1990, na Justiça Federal uma Ação Declaratória contra a União, a Funai (Fundação Nacional do Índio) e o Ibama (Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e Recursos Naturais Renováveis) para garantir o reconhecimento da ocupação tradicional dos índios do Alto Rio Negro, por meio da demarcação contínua e, conseqüentemente, a revogação dos decretos que

¹⁵⁷ RAMOS, Alcida Rita. *Por que não deixam os yanomami em paz?* Disponível em: <www.proyanomami.org.br/frame1/calha1.htm> Acesso em 29 out. 2010.

¹⁵⁸ No ano de 1987, com a Segunda Assembléia Regional dos Povos Indígenas do Rio Negro houve a criação da Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro (FOIRN), que em decorrência gerou a criação de várias associações indígenas locais

¹⁵⁹ CABALZAR, Aloísio; RICARDO, Beto. *Op. Cit.*, p. 387.

¹⁶⁰ WRIGHT, Robin M. *História indígena e do indigenismo no Alto Rio Negro*. Campinas: Editora Mercado das Letras, 2005, p. 75.

havam criado 11 Florestas Nacionais e 14 Terras Indígenas na região. Foi realizada uma perícia antropológica e um novo parecer técnico que reunificava as áreas indígenas descontínuas e englobava as áreas das florestas nacionais¹⁶¹.

Por meio de grandes esforços do movimento indígena, em 1998, foi concluído o processo de reconhecimento da Terra Indígena Alto Rio Negro de forma contígua, uma vitória histórica para o movimento indígena¹⁶². Atualmente, a FOIRN tem trabalhado por um Programa Regional de Desenvolvimento Indígena Sustentável de longo prazo para a região. Ou seja, depois de décadas de exploração, o objetivo é a autodeterminação de tal forma que o desenvolvimento seja de fato pensado pelos e para os povos da região¹⁶³.

Ao todo, diante dessa criminalidade legalizada e empreendida pelo próprio Estado, a extensão dos territórios indígenas na Amazônia foi reduzida em 12 milhões de hectares pela criação de Florestas Nacionais e em mais 10 milhões de hectares com áreas destinadas para uso das Forças Armadas¹⁶⁴. Demonstra-se, assim, a correlação explícita da criação de áreas de proteção ambiental com a estratégia militar de domínio sobre as regiões de fronteira com os países vizinhos, de redução dos territórios indígenas e de assimilação cultural, assim como com o objetivo de colonização interna e exploração econômica da floresta. Nesse sentido,

o saldo do Calha Norte em terras indígenas tem sido, portanto, uma sucessão de tentativas não muito sutis de reduzir drasticamente terras ancestrais e promover a exploração de seus recursos por forasteiros. A criação das ditas Florestas Nacionais foi uma resposta militar ao clamor contra a devastação da floresta amazônica. A retórica militar pretende,

¹⁶¹ CABALZAR, Aloísio; RICARDO, Beto. *Op. Cit.*, p. 389.

¹⁶² Considerado um modelo de demarcação de terras indígenas, são 11,3 milhões de hectares contíguos demarcados mediante o esforço da FOIRN em demonstrar a fluidez do espaço da floresta ao identificar as trilhas que conectam as comunidades da região. Com a garantia do direito ao território, a FOIRN passou a concentrar esforços no desenvolvimento de experiências-pilotos de desenvolvimento sustentável para os povos indígenas. BARBOZA, Helio Batista; SPINK, Peter. *20 experiências de gestão pública e cidadania*. São Paulo: Programa de Gestão Pública e Cidadania, 2002, p. 14.

¹⁶³ No dia 07 de julho de 2009, iniciou-se um grande avanço na gestão do Alto Rio Negro com um novo modelo de gestão das terras indígenas que visa a implementação de ações que efetivem o desenvolvimento sustentável e a valorização da diversidade socioambiental da região por meio do Termo de Cooperação Técnica assinado pelo Instituto Socioambiental – ISA –, a FUNAI e a FOIRN. Trata-se, portanto, de uma gestão participativa na qual os povos indígenas são sujeitos ativos em todo o processo e não mero receptores de uma política de tutela pronta e definida. De acordo com Abrahão de Oliveira França, atual presidente da FOIRN, “esta é uma nova fase da história do movimento do Rio Negro, que agradece essa oportunidade e quer que esse novo modelo de gestão se estenda a outras regiões e populações indígenas também” Notícia disponível em: <http://www.socioambiental.org/nsa/detalhe?id=2922>

¹⁶⁴ RAMOS, Alcida R. *Op. Cit.*, p. 452-458.

assim, camuflar, sob o slogan da proteção ambiental, interesses econômicos para a exploração de recursos renováveis e não renováveis ¹⁶⁵

Portanto, ao mesmo tempo em que se afirmava ser a Floresta Amazônica um imenso vazio demográfico, eram articuladas formas de usurpar os territórios dos povos sistematicamente invisibilizados no campo discursivo, mas extremamente explorados no campo pragmático. A política ambiental, portanto, veio atrelada à sistemática injustiça social. Assim, a ocorrência dessas sobreposições supracitadas consiste em um exemplo emblemático do confronto entre concepções culturais muito distintas no que tange à proteção ambiental.

As culturas indígenas, no processo de contato interétnico, foram negadas de tal forma que as pessoas foram consideradas como partes da paisagem, ou seja, como partes da natureza local, não havendo porque, portanto, se falar em violação aos seus direitos¹⁶⁶. O prevalecimento da delimitação formal que o Estado impõem cegamente demonstra a distância que o direito está dos próprios princípios que supostamente guiam a modernidade ocidental: liberdade, igualdade e fraternidade. Nem sequer dentro da sociedade majoritária isso se realizou, muito menos quando essa sociedade se encontra com outros povos. Nesse sentido, a antropóloga Alicida Rita Ramos lança importante questionamento:

os assaltos desenvolvimentistas na Amazônia têm ignorado sistematicamente a experiência dos povos indígenas que ocupam e exploram a floresta por séculos a fio. Não há dúvida que as suas práticas de plantio, caça e coleta têm transformado o meio ambiente; no entanto, como é fácil verificar, não o destruíram. É irônico que esses povos indígenas que se provaram tão competentes no trato da floresta sejam tantas vezes tripudiados como obtusos e atrasados por aqueles que se provaram inaptos na sua convivência com a Amazônia.¹⁶⁷

Ora, a área desmatada na Amazônia passou de 78 mil quilômetros quadrados para 470 mil no período de 1978 a 1994, equivalente a 12% da área florestal original¹⁶⁸. A acumulação do capital está travestida de desenvolvimento em

¹⁶⁵ Idem, p. 457.

¹⁶⁶ É importante ressaltar que a sobreposição de unidades de conservação em áreas indígenas é ainda mais grave em regiões fora da Amazônia. Isso porque, em geral, as extensões das terras indígenas são menores, as áreas ao entorno já estão em processo mais avançado de degradação com uma ocupação da sociedade envolvente mais densa e sistematizada. RICARDO, Fany (org.). *Op. Cit.*, p. 8.

¹⁶⁷ RAMOS, Alcida R. *Op. Cit.*, p. 458.

¹⁶⁸ DIEGUES, Antonio Carlos (org.). *Desmatamento e modos de vida na Amazônia*. São Paulo: NUPAUB, 2009, p. 11-21.

nome do lucro dos grandes projetos de exploração da região. O próprio Estado em suas ações diretas foi um importante agente predador da floresta. Isso desde o estímulo às migrações, o qual não foi previamente estudado para ocupação equilibrada da região, passando pelo o impacto com a abertura das estradas, a ausência de apoio ao assentamento dos colonos, os programas hidrelétricos que inundaram vastas extensões de florestas, as usinas metalúrgicas que extraíam gratuitamente floresta nativa como matéria-prima, até o financiamento à pecuária e a parceria com as empresas mineradoras¹⁶⁹.

Deve-se recordar diante dessa realidade alarmante, que a magnitude do desmatamento pode alterar o ciclo hidrológico amazônico já que 75% das chuvas que caem na Amazônia dependem do processo de evaporação e transpiração de rios, igarapés, árvores e plantas. Ademais, o desmatamento na Amazônia pode alterar o clima de todo o planeta. Some-se a isso a emissão de gases estufa, com a combustão de combustíveis fósseis (carvão e petróleo) e as queimadas nas florestas. Ora, a floresta é um filtro retentor de carbono e quando queimada libera dióxido de carbono diretamente na atmosfera¹⁷⁰.

Esse modelo de “desenvolvimento” transplantado do Sul-Sudeste para a região amazônica vem gerando profundas conseqüências, portanto, no modo de vida dos povos e grandes impactos na floresta. Dessa forma, a recente ocupação da Amazônia, e as políticas ambientais dela decorrentes, têm colocado um grande desafio aos povos indígenas e às populações tradicionais que se articulam, resistem e propõem, em contraposição, caminhos para potencializar o desenvolvimento da floresta juntamente ao desenvolvimento humano.

¹⁶⁹ Ver: ARNT, Ricardo Azambuja; SCHWARTZMAN, Stephan. *Um artifício orgânico: transição na Amazônia e ambientalismo*. Rio de Janeiro: Rocco, 1992, p. 81 e ss.

¹⁷⁰ Idem.

CAPÍTULO 3

DESAFIO RECONSTRUTIVO:

CULTURALIZAÇÃO DA NATUREZA NAS SOCIEDADES INDÍGENAS

AMAZÔNICAS

Ao modelo exógeno de desenvolvimento baseado em uma visão externa, vem sendo contraposto um modelo endógeno, baseado em uma visão interna ao território, privilegiando o desenvolvimento local para os habitantes locais da Amazônia¹⁷¹. Por conseguinte, introduz-se uma nova e fundamental potencialidade para a Amazônia, cuja importância transcende as populações envolvidas já que esses experimentos endógenos são formas locais de solução de uma questão global: a proteção da sociobiodiversidade¹⁷².

Dentre essas experiências, destaca-se o processo pioneiro de conquista da criação da categoria da unidade de conservação “Reserva Extrativista” (Resex), em 1989, fruto da luta dos seringueiros unidos aos povos indígenas, em oposição à invasão dos fazendeiros. Estes, incentivados pelos projetos de colonização do INCRA (Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária), ou seja, do próprio Estado, expulsavam os habitantes locais de suas terras, os quais não tinham títulos legais de propriedade, mas que passaram a reivindicar seus direitos de posse por meio da criação de uma rede de sindicatos rurais. Ademais, esse processo de expansão da fronteira agrícola, gerou uma intensiva destruição da floresta, de onde os moradores locais retiram seu sustento, para ceder lugar às pastagens e aos bois¹⁷³. Nesse sentido, a observa-se que:

as políticas públicas é que possibilitam os elementos básicos à formação de composições e vínculos solidários, tal como registrados naquelas situações de confronto. São elas que concorrem decisivamente para uniformizar ações de grupos sociais não-homogêneos. (...) Mesmo com todas as diferenciações e desigualdades que porventura encerrem, mobilizam-se pela manutenção das condições de vida preexistentes aos mencionados programas e projetos. Compõem-se objetivando garantir o efetivo controle

¹⁷¹ BECKER, B. K. *Op. Cit.*, p. 149.

¹⁷² *Idem.*

¹⁷³ CUNHA, Manuela Carneiro da; ALMEIDA, Mauro W. B. Populações tradicionais e conservação ambiental. In: CUNHA, Manuela Carneiro da. *Cultura com aspas e outros ensaios*. São Paulo: Cosac Naify, 2009, p. 284-286. Vale lembrar que a pecuária é o maior fator de desmatamento na Amazônia. O pior é que a atividade é improdutiva, pois em média depois de cinco anos a compactação do solo e a invasão de ervas daninhas derrubam a produção da carne. Ver: ARNT, Ricardo Azambuja; SCHWARTZMAN, Stephan. *Op. Cit.*, p. 76-78.

de domínios representados como territórios fundamentais a sua identidade e, inclusive, para alguns deles, a sua afirmação étnica¹⁷⁴.

A primeira proposta, então, foi a de reforma agrária para os seringueiros, no âmbito de uma atuação ainda defensiva a qual, diante da eleição presidencial de Collor, tornou-se inviável. Um segundo momento foi marcado pela audaciosa estratégia, sob a liderança de Chico Mendes, do “empate”, o qual consistia em “empatar” os serviços de derrubada da floresta, de forma que centenas de famílias impedissem que as árvores fossem cortadas, enquanto ações de desobediência civil. Trata-se de um movimento de vanguarda das mobilizações ecológicas na Amazônia, com grandes repercussões e impacto público¹⁷⁵.

Em 1988, foi criada no Acre a Aliança dos Povos da Floresta, com a representação dos seringueiros por meio do Conselho Nacional dos Seringueiros e dos grupos indígenas pela União das Nações Indígenas. Entre o programa de lutas aprovado pelo I Encontro dos Povos da Floresta, encontrava-se a luta por uma imediata reforma agrária por meio da criação das reservas extrativistas, pela demarcação das terras indígenas contra a criação de “colônias indígenas” como previsto no Projeto Calha Norte, pelo fim da escravização dos seringueiros nos seringais tradicionais, pela preservação ambiental, entre outras¹⁷⁶.

No final da década de oitenta, portanto,

a conexão ambientalista tornara-se inevitável. Em contraste com o modelo de Yellowstone que procurava criar um ambiente norte-americano “intocado” sem população humana, reivindicava-se que as comunidades locais, que protegiam o ambiente no qual baseavam sua vida, não fossem vítimas e sim parceiros das preocupações ambientais. Ao contrário, elas deveriam responsabilizar-se pela gestão e pelo controle dos recursos naturais nos ambientes em que viviam como condição para protegê-los. O fato novo era o papel ativo atribuído às comunidades locais¹⁷⁷.

Assim, o movimento dos povos da floresta posicionou-se contra essa concepção objetivante e utilitarista da *natureza*, “tão embutido no discurso protecionista quanto no discurso produtivista”, ao pautar e construir a **“resistência política e cultural das sociedades que privilegiam a socialização da natureza**

¹⁷⁴ ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. *Op. Cit.*, p. 517.

¹⁷⁵ Idem.

¹⁷⁶ Ibidem, p. 520.

¹⁷⁷ CUNHA, Manuela Carneiro da; ALMEIDA, Mauro W. B. *Op. Cit.*, p. 285-286.

pelo intercâmbio simbólico” (grifos nossos) ¹⁷⁸. É com esse objetivo de entender tal característica encontrada nas sociedades indígenas amazônicas, para as quais a idéia ocidental moderna de *natureza* – dicotomizada da idéia de cultura – é tomada como uma construção social contínua¹⁷⁹, que se dedica este capítulo.

Para tanto, serão abordadas, primeiramente, algumas atualizações do debate antropológico sobre as sociedades indígenas amazônicas. A região que antes era vista como um imenso vazio demográfico do qual supostamente decorreria sua abundância *natural*, passa a ser analisada a partir das ingerências milenares que os povos nativos têm realizado no seio da floresta, por meio de seu manejo florestal. Assim, tem se revelado a potencialidade dos solos antropogênicos e a constatação da contribuição efetiva da presença humana para o desenvolvimento da biodiversidade.

Para entender os fundamentos culturais dessa relação das sociedades indígenas com seu meio físico, serão abordados, em um segundo momento, a teoria do perspectivismo ameríndio e o papel do xamanismo, por meio dos quais é possível estabelecer uma profunda crítica ao ambientalismo moderno. A partir desses suportes, poder-se-á compreender essa dimensão profundamente social e simbólica da percepção e da relação que esses povos estabelecem com o seu território. Desse modo, afirma o antropólogo Eduardo Viveiros de Castro,

se pudéssemos caracterizar em poucas palavras uma atitude essencial das culturas indígenas – atitude que nos leva (in)justamente a defini-las como ‘primitivas’, ‘animistas’ etc. – diríamos que **as relações entre a sociedade e os componentes de seu ambiente natural são pensadas e vividas como relações sociais**, isto é, **relações entre sujeitos**. O saber técnico indígena, se está fundado como o nosso próprio em uma teoria instrumental das relações objetivas de causalidade, está, entretanto imerso em um saber simbólico fundado na postulação de um universo comandado pelas categorias de **agência** e da **intencionalidade**, isto é, por uma **concepção sociomórfica do cosmos**. **A natureza não é, absolutamente, “natural”**, isto é, passiva, objetiva, neutra e muda – **os homens não têm o monopólio da posição de agente e sujeito**, não são o único foco da voz ativa no discurso cosmológico¹⁸⁰. (grifos nossos)

¹⁷⁸ ALBERT, Bruce; RAMOS, Alcida R (orgs.). *Pacificando o Branco: cosmologias do contato no norte amazônico*. São Paulo: Editora UNESP, 2002, p. 261.

¹⁷⁹ SURRALÉS, Alexandre; GARCIA, Pedro Hierro (editores). *Tierra adentro: território indígena y percepción del entorno*. Lima: IWGIA, 2004, p. 33.

¹⁸⁰ CASTRO, Eduardo Viveiros de. Prefácio. In: *Op. Cit.*, p. 22.

Em comparação, se para as sociedades modernas ocidentais a relação com a *natureza* é pautada pelo critério da produção e subordinação ao domínio humano, para as sociedades amazônicas, essa relação se dá no âmbito da reciprocidade, ou seja, pela comunicação entre sujeitos interconstituídos pelo ato da troca. Apesar dessa profunda diferença entre o parâmetro ocidental e indígena, é importante compreender que ambas as maneiras de relação se estabelecem pela dimensão social mesmo quando travestida por uma postura objetiva e científica¹⁸¹.

Do mesmo modo, é verdade que toda sociedade é parte da *natureza*, condição essa historicamente utilizada para subjugar os povos nativos do Brasil como inferiores aos europeus, que supostamente haviam vencido tal fase primitiva da história humana. Bom, o que interessa agora é compreender como, na concepção indígena, a própria idéia ocidental de *natureza* é ela mesma entendida como parte da sociedade¹⁸². Nesse contexto, destaca-se a proposta de uma “xamanização do ambientalismo” ou mesmo uma crítica do ambientalismo moderno a partir do discurso xamânico¹⁸³.

3.1. FLORESTA CULTURAL AMAZÔNICA E AS PRÁTICAS AGRÍCOLAS INDÍGENAS.

A Floresta Amazônica tem grande importância para o equilíbrio do Planeta devido à de sua imensa diversidade de vida. Ao contrário, no entanto, da idéia predominante no imaginário ocidental – de que a região se constitui em área virgem e inexplorada – e por esse motivo teria sido mantido preservada, diversos estudos têm demonstrado, na verdade, a abundância de “solos antropogênicos”, ou seja, de áreas na floresta onde se evidencia a interferência humana.

Segundo o antropólogo Philippe Descola, tratam-se de áreas onde ocorreu um longo processo de antropização e, por conseguinte, são encontradas concentrações de palmeiras ou de árvores frutíferas silvestres, a demonstrar que as

¹⁸¹ Idem.

¹⁸² Ibidem.

¹⁸³ ALBERT, Bruce. O ouro canibal e a queda do céu: uma crítica xamânica da economia política da natureza. in: ALBERT, Bruce; RAMOS, Alcida R (orgs.). *Pacificando o Branco: cosmologias do contato no norte amazônico*. São Paulo: Editora UNESP, 2002, p. 260.

características dos tipos de floresta da região amazônica são, na verdade, artefatos culturais da presença e da convivência milenar com os povos nativos¹⁸⁴.

Da concentração artificial das espécies vegetais com diversas utilidades para as populações indígenas decorre uma influência na distribuição e na demografia das espécies animais que também se alimentam das plantas cultivadas. O relevante resultado desse processo de manipulação da floresta é que as taxas de biodiversidade são mais elevadas nas “florestas culturais”¹⁸⁵. Portanto:

la naturaleza amazónica es realmente muy poco natural ya que puede considerarse como el **producto cultural de una manipulación muy antigua** de la fauna e de la flora. Aunque invisibles para um observador no advertido, las **consecuencias de esta antropización** están lejos de ser despreciables, especialmente em lo que se refiere al **índice de biodiversidad, más alto en los sectores de selva antropogénicos** que em los de selva no modificada por el hombre¹⁸⁶. (grifos nossos)

Nesse sentido, William Balée afirma a necessidade de uma inversão nas abordagens adaptacionistas. Isso porque as populações nativas não se adaptaram passivamente à floresta primária, pelo contrário, elas exerceram, por meio do agroflorestamento, diversas modificações intencionais no habitat, com o objetivo de estimular as comunidades vegetais articuladas com as comunidades animais e com seus próprios modos de vida. Dentre outras práticas agrárias, a abertura de pequenas clareiras na mata para os roçados, empreendida pela agricultura indígena itinerante, cumpre a função de permitir que as espécies vegetais de menor porte tenham acesso à luz solar, estimulando a biodiversidade nas florestas neotropicais¹⁸⁷.

Desse modo, as porções de terras na floresta destinadas à agricultura e seu posterior abandono diante do decréscimo da produção atuam de forma semelhante

¹⁸⁴ DESCOLA, Philippe. Ecologia e cosmologia. In: DIEGUES, A. C. (org.). *Etnoconservação: novos rumos para a proteção da natureza nos trópicos*. São Paulo: Hucitec: NUPAUB-USP, 2000, p. 150.

¹⁸⁵ Idem.

¹⁸⁶ “A natureza amazônica é realmente muito pouco natural já que se pode considerar como o produto cultural de uma manipulação muito antiga da fauna e da flora. Apesar de invisíveis para um observador não advertido, as consequências desta antropização estão longe de ser desprezíveis, especialmente no que se refere ao índice de biodiversidade, mais alto nos setores de floresta antropogênicos que nos de floresta não modificada pelo homem”. DESCOLA, Philippe. Las cosmologías indígenas de la Amazonia. In: SURRALÉS, Alexandre; GARCIA, Pedro Hierro (editores). *Tierra adentro: territorio indígena y percepción del entorno*. Lima: IWGIA, 2004, p. 25.

¹⁸⁷ BALÉE, William. *Footprints of the Forest Ka'apor Ethnobotany*. The historical ecology of plant utilization by an Amazonian people. Nova York: Columbia University Press, 1994, p.119-23 apud CUNHA, Manuela Carneiro da. *Cultura com aspás e outros ensaios*. São Paulo: Cosac Naify, 2009, p. 288.

à destruição da floresta por causas naturais. O sistema regenerativo da floresta está muito bem adaptado a tal interferência humana, de tal forma a estimular a diversidade biológica, já que essa floresta secundária tende a alcançar o nível de diversidade da floresta primária¹⁸⁸.

Portanto, o discurso segundo o qual os povos indígenas não cultivavam a terra é um grande equívoco – atualmente revelado – já que as supostas áreas de natureza selvagem são sim resultado do manejo indígena da floresta. Nesse sentido, o antropólogo Viveiros de Castro afirma que

A “mata virgem” tem muito de mito: como hoje começamos a descobrir, boa parte da **cobertura vegetal amazônica**, sua distribuição e composição específica, é o **fruto de milênios de intervenção humana**; a maioria da plantas úteis da região proliferou diferencialmente **em função das técnicas indígenas de aproveitamento do território**; **porções não desprezíveis do solo amazônico são antropogênicas**, indicando uma ocupação intensa e antiga. **Isto que chamamos “natureza” é parte e resultado de uma longa história cultural**¹⁸⁹. (grifos nossos)

Nessas áreas antropogênicas da floresta, como a “terra preta dos índios”¹⁹⁰, de altíssima fertilidade, hodiernamente continuam vivendo alguns grupos indígenas amazônicos. É o caso da etnia Guajá – grupo tupi do Maranhão – cuja dieta protéica vegetal é em boa parte baseada na polpa e na semente oleaginosa da palmeira babaçu cuja concentração, sugere Balée, seria resultado do manejo da horticultura Kaapor, um grupo tupi que havia habitado a área em tempos precedentes:

Os Guajá exibem uma acentuada dependência de palmeiras para comida, abrigo, roupas, ferramentas e utensílios. **As palmeiras** economicamente mais importantes na subsistência Guajá **são indicadores de perturbação bem conhecidos**. Por exemplo, as palmeiras babaçu, injá e tucumã, quando ocorrem na terra firme, de modo geral, **apontam sítios agrícolas do passado da Amazônia**¹⁹¹. (grifos nossos)

¹⁸⁸ DIEGUES, Antonio C. *O mito moderno da natureza intocada*. 6ª ed. rev. e amp. São Paulo: Hucitec; NUPAUB, 2008, p. 152-153.

¹⁸⁹ CASTROS, Eduardo Viveiros de. Prefácio. In: ARNT, Ricardo Azambuja; SCHWARTZMAN, Stephan. *Um artifício orgânico: transição na Amazônia e ambientalismo*. Rio de Janeiro: Rocco, 1992.

¹⁹⁰ “A Terra Preta Arqueológica - também chamada de Terra Preta de Índio ou simplesmente Terra Preta - tem essa denominação porque é encontrada em sítios arqueológicos, onde viveram grupos *pré-históricos* (grifo nosso). Por isso, há grande quantidade de material deixado por esses grupos indígenas como fragmentos cerâmicos, carvão e artefatos líticos (de pedra)”. Disponível em: <http://www.museu-goeldi.br/destaqueamazonia/tpa.htm>. Acesso em: 16 mai. 2010.

¹⁹¹ BALÉE, William. O povo da capoeira velha: caçadores-coletores das terras baixas da América do Sul. In: PAVAN, Crodowaldo. *Uma estratégia latino-americana para a Amazônia*. Brasília: Min. do Meio Amb, dos Rec. Hídricos e da Amaz. Legal; São Paulo: Memorial, 2006, p. 162.



FIGURA 2 – Palmeira babaçu (*Orbygnia phalerata*)¹⁹².

Assim, é preciso desconstruir a “imagem tradicional da Amazônia” - nos termos do antropólogo Viveiros de Castro - segundo a qual o ambiente físico operaria uma ação determinante e limitadora sobre o núcleo cultural das formas sociais amazônicas. Consoante essa concepção, com raízes profundas na etnocêntrica teoria da evolução social, a floresta amazônica teria restringido, portanto, a capacidade de “avanço civilizatório” desses grupos¹⁹³.

Pressupõe-se, desse modo, uma uniformidade socioecológica entre as populações indígenas com base na qual se atribui um conjunto de características que seriam próprias da “tribo típica” da floresta tropical. Um pequeno conjunto de aldeias autônomas e igualitárias limitadas por uma tecnologia simples e por um ambiente improdutivo. Logo, supostamente condicionadas por fatores restritivos dos quais decorreriam a incapacidade de gerar excedentes, impedindo a especialização econômica, a estratificação social e a centralização política¹⁹⁴.

¹⁹² Arquivo Fotográfico Ilustrativo dos Trabalhos Geográficos de Campo – Registro 9960. Fotógrafo: ESSO / IBGE. Disponível em: <<http://biblioteca.ibge.gov.br/visualizacao/fotografias/GEBIS%20-%20RJ/MA9960.jpg>> Acesso em: 16 mai. 2010.

¹⁹³ CASTRO, Eduardo Viveiros de. *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify, 2002, p. 347-399.

¹⁹⁴ _____. Idem.

A Amazônia era, e por muitos ainda é, enxergada como sendo um meio hostil à civilização e, portanto, sociologicamente rudimentar além de culturalmente decorrente de áreas mais avançadas. As sociedades indígenas estariam, desse modo, prestes à incorporação pela sociedade nacional como consequência de um processo de evolução social inarredável¹⁹⁵.

Também em crítica a essa velha síntese, o antropólogo Pierre Clastres lança o questionamento:

Como conceber então a própria existência das sociedades primitivas, a não ser como espécies à margem da história universal, sobrevivências anacrônicas de uma fase distante e, em todos os lugares a muito ultrapassada? Reconhece-se aqui a outra face do **etnocentrismo**, a **convicção de que a história tem um sentido único**, de que toda sociedade está condenada a inscrever-se nessa história e a **percorrer suas etapas que, a partir da selvageria, conduzem à civilização**¹⁹⁶. (grifos nossos)

O autor, então, desvenda a relação arbitrária estabelecida entre o “estado de civilização” e a “civilização do Estado”, como elemento necessariamente atribuído a todas as sociedades. Em consequência, os povos indígenas são entendidos pela ciência ocidental por meio do critério da falta, ou seja, como sociedades sem Estado, sem escrita, sem história, sem religião. Ademais, sociedades improdutivas que estariam restritas a uma economia de subsistência devido à inferioridade tecnológica. Sociedades, portanto, sem mercado por não serem capazes de gerar excedentes já que estariam demasiadamente ocupadas na produção do mínimo necessário à sobrevivência.

No entanto, bem longe da miserabilidade que lhes é atribuída, pesquisas sobre o tempo de trabalho entre as sociedades indígenas apontam para uma divisão média diária de trabalho inferior a quatro horas¹⁹⁷. Logo, são sociedades que dispõem de um vasto tempo ao qual, todavia, recusam-se a atribuir a finalidade de acumular um excesso inútil, dando preferência à satisfação de suas necessidades, tanto materiais como espirituais.

No entanto, há efetivamente excesso, mas um tipo de excesso desvalorizado pela sociedade moderna da monocultura e dos venenos agrícolas como, por exemplo, em relação à quantidade de espécies de plantas cultivadas. A

¹⁹⁵ Ibidem.

¹⁹⁶ CLASTRES, Pierre. *A sociedade contra o Estado*. São Paulo: Cosac & Naify, 2003, p. 208.

¹⁹⁷ CLASTRES, Pierre. *Op. Cit.*, p. 212.

diversidade de plantas na roça, entre diversos outros fatores das práticas agrárias indígenas como a adubação orgânica e a conservação dos nutrientes do solo, são fatores que muito contribuem para a estabilidade ecológica. Dessa forma, percebe-se de forma clara que “são os sistemas agrícolas tradicionais e locais que manejam e conservam a diversidade agrícola”¹⁹⁸.

No caso do povo yanomami, a agricultura de coivara itinerante é justamente baseada na numerosa variedade de espécies cultivadas em áreas com diversos níveis de vegetação. Assim, é proporcionada uma produtividade muito alta, a qual satisfaz 77% das necessidades energéticas dos yanomami, complementadas ainda por meio da caça, da pesca e da coleta. São plantadas nas roças em média uma centena de variedades de 40 espécies vegetais. Trata-se de um modelo de agricultura que não produz nenhum tipo de degradação ecológica do habitat florestal, sendo que, depois de cerca de dois anos, a roça já está engajada no processo de reconstituição da floresta¹⁹⁹.

Na prática agrícola do povo Kayapó, que habitam vasta região desde o Pará até o Mato Grosso, as roças contêm uma média de 14 a 55 espécies de plantas cultivadas, além das plantas espontâneas, das toleradas e das árvores frutíferas. É por meio da associação entre as plantas, consideradas como plantas amigas por contribuírem em um processo de mútua proteção, que a roça é construída como uma obra de arte. Tais práticas agrárias são resultado de séculos de experiência de interação com a terra de forma independente de insumos agrícolas e que, portanto, têm muito a ensinar ao mundo contemporâneo²⁰⁰.

¹⁹⁸ Nesse sentido, existe a proposta da criação de reservas da agrobiodiversidade, “como forma de atrair a atenção e promover a conscientização pública para a necessidade de conservação da diversidade agrícola e para a suas implicações na segurança alimentar. Além disso seria mais uma forma de obrigar o poder público a apoiar, por meio de políticas públicas, a conservação *in situ/on farm* da agrobiodiversidade e a promover a regularização fundiária das terras incluídas em seus limites, beneficiando os agricultores e os sistemas agrícolas locais”. Não obstante o estatuto legal diferenciado dos territórios indígenas também poderiam ser beneficiados pelas ações e políticas de conservação da agrobiodiversidade, o que potencializa a efetivação da obrigação do poder público estabelecida constitucionalmente de “preservar a diversidade e a integridade do patrimônio genético do País”, como prevê o artigo 225, II da CF. SANTILLI, Juliana. *Agrobiodiversidade e direitos dos agricultores*. São Paulo: Peirópolis, 2009, p. 401 e 403.

¹⁹⁹ ALBERT, Bruce. *Urihi: terra, economia e saúde yanomami*. Série Antropologia 119. Brasília: Fundação Universidade de Brasília, 1991, p. 15-17.

²⁰⁰ OVERAL, William L.; POSEY, Darrel A. Práticas agrárias dos índios kayapó do Pará: subsídios para o desenvolvimento da Amazônia. In: *Uma estratégia latino-americana para a Amazônia*. Brasília: Min. do Meio Amb, dos Rec. Hídricos e da Amaz. Legal; São Paulo: Memorial, 2006, p. 183-200.

A grande diversidade de espécies de mandioca cultivadas no Alto Rio Negro é também um importante exemplo: cada agricultor Tukano e Baniwa cultiva uma média de 14 a 30 variedades de mandioca. Esta planta alimentícia, de origem na própria bacia amazônica, é uma das mais importantes dentre as cultivadas pelos índios e é também a base nutritiva das populações amazônicas. A sua domesticação remonta há um longo processo de quatro ou cinco mil anos do passado da Amazônia, “por meio de técnica apurada, contrariamente às representações que reduzem a culinária indígena à simples atividade extrativista. Antes de os europeus aportarem em território americano, já se havia disseminado pela América do Sul e Central, atingindo inclusive o México²⁰¹.

Em seu estado selvagem, a planta crescia como um cipó se apoiando em outras árvores em busca da luz do Sol. Isso lhe conferia raízes finas e longas que penetravam fundo no solo para obter a demanda necessária de nutrientes. Os povos indígenas, então, levaram a espécie para ser cultivada na roça, aonde a luz chegava mais diretamente, tornando a sua raiz mais grossa e curta, enquanto reserva de energia. Nesse sentido, interessante notar que a domesticação:

é o processo de evolução que faz uma planta passar do estado silvestre – independente da ação humana, para uma relação mais estreita com o homem e suas atividades agrícolas. A domesticação implica uma modificação no patrimônio genético da planta. Ao longo de seus ciclos, uma espécie vai perder algumas características e, outras, mais proveitosas para o homem, vão ser selecionadas. As modificações são induzidas por práticas agrícolas, pelos critérios de seleção dos agricultores e também por condições ambientais não diretamente controladas pelos agricultores²⁰².

Em uma única roça no Alto do Rio Negro, podem ser encontradas quarenta variedades de mandioca, utilizadas para o preparo da farinha, dos beijus, mingaus, etc.²⁰³. Tamanha abundância presente no manejo da agrobiodiversidade - enquanto componente cultivado da biodiversidade pela agricultura - está intimamente ligada às regras sociais desses povos. A constituição do estoque de sementes diversas, por

²⁰¹ ZÉTOLA, Bruno Miranda. *Raízes do Brasil*. Revista “Sabores do Brasil”, número 13, p. 43-51. Disponível em: <<http://www.dc.mre.gov.br/imagens-e-textos/revista-textos-do-brasil/portugues/revista13-mat8.pdf>> Acesso em 26 out. 2010.

²⁰² SANTILLI, Juliana. *Op. Cit.*, p. 39.

²⁰³ Idem, p. 404.

exemplo, decorre das regras de casamento, sendo protagonistas nesse processo as mulheres²⁰⁴.

São elas quem detém o saber agrônomo das espécies, sendo responsáveis pelo manejo do cultivo, seleção das variedades, manutenção do espaço cultivado e colheita tanto dos tubérculos como de outras plantas. Ao se casar com um homem de grupo diferente, a mulher viverá na aldeia de seu marido quando, então, receberá de sua sogra seu primeiro estoque de variedades. Terá sobre ele grande responsabilidade: deverá conservá-lo, replantando as espécies ganhadas e aumentando a diversidade quando em visitas a parentes e a aliados. Ao homem, por sua vez, cabe a tarefa de escolher o lugar da futura roça e, posteriormente, a abertura da clareira na mata²⁰⁵.



FIGURA 3 – Menina Tukano ajuda sua mãe na elaboração da farinha de mandioca brava²⁰⁶.

²⁰⁴ EMPERAIRE, Laure. O manejo da agrobiodiversidade – o exemplo da mandioca na Amazônia. In: BENSUSAN, Nurit (org.). *Seria melhor mandar ladrilhar? Biodiversidade como, para que, por quê*. Brasília: UNB: ISA, 2002, p. 196.

²⁰⁵ Idem.

²⁰⁶ Fotografia de autoria de Paulo Côrtes na comunidade indígena Tucana de Taracúá no Município de São Gabriel da Cachoeira Amazonas. Utilização de imagem autorizada pelo autor. Disponível em: <<http://www.flickr.com/photos/paulocortes/with/2427292851/>> Acesso em: 25 mai. 2010.

Nesse sentido, destaca a socióloga Edna Castro que, entre os povos tradicionais,

a organização das atividades de trabalho não está separada de rituais sacros, de festividades ou outras manifestações da vida e da sociabilidade grupal, responsáveis por maior ou menor integração das relações familiares e de parentesco. Manifestações sociais que, em última análise, referem-se a lugares, ao território, colocando em destaque o regime dos rios, a reprodução das espécies e o ritmo da natureza²⁰⁷.

O trabalho, por conseguinte, não se configura em trabalho alienado ao mesmo tempo em que o equipamento tecnológico empregado no âmbito da produção é devidamente capaz de satisfazer as necessidades sociais. A técnica, portanto, não pode ser entendida como conjunto de processos pelos quais as sociedades asseguram um domínio absoluto da natureza, já que o critério é outro: a satisfação das necessidades de determinado grupo social em seu próprio meio²⁰⁸.

Desse modo, os povos tradicionais demonstram capacidade suficiente para satisfazer suas necessidades tanto quanto a sociedade industrial. Logo, não é possível falar em hierarquia no campo da técnica, assim como foi feito durante séculos para qualificar de primitivas as sociedades que não possuíam o mesmo processo de exploração da *natureza* que o da sociedade européia. Portanto, a consciência histórica do progresso técnico e material não carrega consigo nenhuma universalidade, como se tem pretendido, pois consiste apenas em um mito da sociedade moderna européia que deve ser estudado assim como se estuda os mitos de outras sociedades²⁰⁹.

O que existe nas sociedades tradicionais é outro parâmetro de conhecimento, com outras bases e critérios, ou seja, uma outra epistemologia. A negação das epistemologias, o epistemicídio, como discutido no primeiro capítulo, é justamente uma das tristes consequências do processo de homogeneização cultural. Evidencia-se, assim, a estreiteza do pensamento científico – principalmente nas ciências naturais não obstante estar presente também nas ciências sociais – ao

²⁰⁷ CASTRO, Edna. Território, Biodiversidade e saberes das populações tradicionais. In: DIEGUES, A. C. (org.). *Etnoconservação: novos rumos para a proteção da natureza nos trópicos*. São Paulo: Hucitec: NUPAUB-USP, 2000, p. 168

²⁰⁸ CLASTRES, Pierre. *Op.Cit.*, p. 209.

²⁰⁹ LAPLANTINE, François. *Aprender antropologia*. 4ª ed. São Paulo: Editora Brasiliense, 1991, p. 138.

tratar das discussões ambientais, sem perceber que a própria idéia de *natureza* ou *meio ambiente* são dados culturais de uma determinada sociedade. Portanto,

parece ficar cada vez mais claro que a visão que possuímos do meio ambiente está estreitamente relacionada à visão que possuímos da ciência: cada vez mais os problemas ambientais são vistos como problemas científicos susceptíveis a/de respostas científicas - como se os modos de investigação das ciências naturais não fossem eles próprios processos sociais, como se o manejo ambiental não fosse um processo sociocultural e político pelo qual não apenas a natureza é transformada mas também o nosso entendimento do que ela é²¹⁰.

No contexto da região amazônica – a qual historicamente sofre com o colonialismo não só dos estrangeiros, mas com o colonialismo interno, como discutido no segundo capítulo, a descolonização do saber é passo essencial. Ora, a região amazônica tem sido pensada enquanto resíduo do país, a partir de interesses exógenos²¹¹, de tal forma que, atualmente, a maioria das atividades econômicas existentes na Amazônia dependem de gado, madeira e ouro - atividades extremamente degradantes e socialmente excludentes.

Nesse sentido, o antropólogo Darrel Posey elenca algumas categorias de ciências indígenas que estão apontando novos rumos de pesquisa, como a etnoecologia (estudo da identificação de plantas e animais no âmbito de uma específica zona ecológica), a etnopedologia (estudo dos levantamentos taxonômicos dos solos indígenas e nativos), a etnozootologia (estudo sobre a anatomia animal), a etnomedicina e a etnofarmacologia (estudo dos diagnósticos de doenças e das plantas medicinais), a etnobotânica (estudos das espécies de plantas), a etnoagricultura (estudo do manejo florestal)²¹².

O autor, então, afirma: “Parece que, depois de 500 anos, o “mundo desenvolvido” ainda não aprendeu que muito do que está sendo procurado já existe e existiu no seio das centenas de sociedades tradicionais que conservam, manejam e utilizam a biodiversidade do planeta Terra “²¹³. No entanto, é importante a ressalva de que, ao passo que esses conhecimentos nativos vêm se tornando valorizados pela sociedade envolvente, tornam-se suscetíveis à sua lógica mercantilista de

²¹⁰ BARRETO FILHO, Henyo T. *Op. Cit.*, p. 9.

²¹¹ RAMOS, Alcida R. *Op. Cit.*, p. 443-461.

²¹² POSEY, Darrel. Os povos tradicionais e a conservação da biodiversidade. In: PAVAN, Crodowaldo. *Uma estratégia latino-americana para a Amazônia*. Brasília: Min. do Meio Amb, dos Rec. Hídricos e da Amaz. Legal. São Paulo: Memorial, 2006, p. 149.

²¹³ Idem.

apropriação privada. Assim, o conhecimento tradicional sobre as propriedades químicas e medicinais das plantas são alvo de cobiça internacional, como no caso da indústria farmacêutica, para a qual estes conhecimentos servem de guia em pesquisas. Nesse contexto, o direito ao regular a propriedade intelectual custou em abrir certas brechas e deixar-se permear pela realidade diferenciada da produção de conhecimento nessas sociedades. Tal processo de constituição de um marco jurídico que atenda aos interesses dos povos indígenas e das populações tradicionais como um todo ainda é bastante incipiente e, se legislativamente em âmbito internacional²¹⁴, já apresenta alguns avanços, no âmbito prático ainda demonstra sua grande fragilidade no combate à biopirataria²¹⁵.

Ao reconhecer a sabedoria ancestral que potencializa a vida na floresta, questiona-se todo o discurso pautado na leitura do ser humano como necessariamente um agente de degradação dos ecossistemas. É por isso que, como supracitado no capítulo 2, a mentalidade hegemônica percebe a Floresta Amazônica como um grande vazio demográfico, pois se indaga: “Como poderia ter permanecido, em pleno século XXI, com sua grande riqueza biológica, suportando a presença humana”?

²¹⁴ Até 1992, o conhecimento tradicional e os recursos genéticos eram considerados como patrimônio comum da humanidade. Com a regulamentação trazida pela Convenção da Diversidade Biológica, assinada durante a Eco-92 no Rio de Janeiro por 175 países dentre eles o Brasil e hoje com quase 200 países aderentes, estabeleceu em seu artigo 8, alínea j que cada parte contratante deve “em conformidade com sua legislação nacional, respeitar, preservar e manter o conhecimento, inovações e práticas das comunidades locais e populações indígenas com estilo de vida tradicionais relevantes à conservação e à utilização sustentável da diversidade biológica e incentivar sua mais ampla aplicação com a aprovação e a participação dos detentores desse conhecimento, inovações e práticas; e encorajar a repartição eqüitativa dos benefícios oriundos da utilização desse conhecimento, inovações e práticas”. O Congresso Nacional ratificou tal convenção em fevereiro de 1994. No entanto, até hoje está travada a regulamentação da CDB. Ver: CUNHA, Manuela Carneiro da. Relações e dissensões entre saberes tradicionais e saber científico. In: CUNHA, Manuela Carneiro da. *Cultura com aspas e outros ensaios*. São Paulo: Cosac Naify, 2009, p. 301-311.

²¹⁵ A biopirataria consiste na “coleta de material biológico para a exploração industrial de seus componentes genéticos ou moleculares, em desacordo com as normas vigentes. A biopirataria pode ser ilegal, quando uma lei a proíbe, ou simplesmente imoral quando não há forma que a controle. Quando este tipo de coleta é realizada de acordo com uma legislação nacional clara, ela pode ser considerada como ‘bioprospecção’”. HATHAWAY, David. *A biopirataria no Brasil*. In: BENSUSAN, Nurit (org.). *Seria melhor mandar ladrilhar? Biodiversidade como, para que, por quê*. Brasília: UNB: ISA, 2002, p. 95. Hoje a biopirataria no Brasil não é crime, pois o único instrumento legal que regula a questão é a contestada medida provisória 2052/2000 sobre o “Acesso ao patrimônio genético”, que a princípio assegurou a biopirataria existente antes da data da edição da medida e dispensou a necessidade de autorização para acesso a recursos genéticos em terras indígenas. Posteriormente, com a pressão da Ação Direta de Inconstitucionalidade proposta pela Confederação Nacional dos Trabalhadores na Agricultura em parceria com o Instituto Socioambiental, nas reedições posteriores da MP, as inconstitucionalidades mais graves foram extirpadas. Ver: SANTILLI, Juliana. A biodiversidade e as comunidades tradicionais. In: BENSUSAN, Nurit (org.). *Seria melhor mandar ladrilhar? Biodiversidade como, para que, por quê*. Brasília: UNB: ISA, 2002, p.92-93.

Essa cilada do pensamento ocidental é desmascarada pela compreensão de que a dicotomia entre *natureza* e cultura, e, antes disso, a própria conceitualização nesses termos, é um dado cultural específico e histórico de uma determinada sociedade que, como afirmado no primeiro capítulo, é caracterizada por ter se constituído como o “local globalizador”: a sociedade moderna ocidental.

3.2. PERSPECTIVISMO AMERÍNDIO E A CRÍTICA XAMÂNICA AO AMBIENTALISMO

Ao contrário do que a concepção estereotipada da naturalização/ecologização dos povos indígenas atribui, as práticas potencializadoras da vida na floresta por eles empreendidas não estão circunscritas à espontaneidade ecológica. Portanto, esse outro parâmetro de relação com o meio físico não se opera no âmbito da naturalidade, já que se trata justamente de uma maneira cultural de relação com o que o ocidente moderno entende como *natureza*.

Ora, essa construção do “mito do bom selvagem ecológico” se fortalece pela projeção do imaginário ocidental a partir das preocupações ambientais decorrentes do rápido processo de degradação provocado pela sociedade industrial, o qual atinge hoje patamares de irreversibilidade²¹⁶. Como afirma o antropólogo Viveiros de Castro, de acordo com esse discurso, os povos indígenas são compreendidos como populações animais reguladas vivendo por meio de uma espécie de sintonia natural com o ambiente que os cerca, ou seja, por parâmetros independentes da “atividade simbólica humana”²¹⁷.

Ora, no fundamento dessas práticas nativas de manejo da biodiversidade da Floresta Amazônica está a própria cosmologia, o conjunto de crenças espirituais e a mitologia desses povos. Desse modo, demonstrar-se-á que as cosmologias amazônicas estão muito distantes da supracitada dicotomia moderna na qual os domínios da *natureza* e cultura são totalmente estancos – visão esta refletida, como ficou evidente no segundo capítulo, inclusive entre aqueles que pleiteiam a “proteção da *natureza*”, revelada, dessa maneira, enquanto *natureza* objetificada. Logo, se na

²¹⁶ CUNHA, Manuela Carneiro da; ALMEIDA, Mauro W. B. Populações tradicionais e conservação ambiental. In: CUNHA, Manuela Carneiro da. *Cultura com asas e outros ensaios*. São Paulo: Cosac Naify, 2009, p. 277.

²¹⁷ CASTRO, Viveiros de. Prefácio. In: *Op. Cit.*, p. 21.

concepção moderna encontram-se campos radicalmente distintos onde são separados os seres humanos e os não humanos, em tais cosmologias, encontra-se uma “escala de seres en la que las diferencias entre hombres, plantas y animales son de grado y no de naturaleza” ²¹⁸.

Nesse sentido, o antropólogo Bruce Albert aponta seu grande desconforto diante do fortalecimento da ideologia que representa as sociedades indígenas amazônicas como se vivessem em perfeita continuidade com a natureza e, da mesma maneira que ela, deveriam ser preservados:

Sabemos que essa imagem goza de uma vasta platéia, que vai desde certos antropólogos defensores da etno-ecologia até as indústrias farmacêuticas interessadas na biodiversidade amazônica, passando pelas classes médias urbanas de sensibilidade ambientalista. (...) Essa “naturalização” positiva dos índios nada mais é do que a imagem invertida da naturalização negativa produzida para um outro “público” — o da tecnocracia e da fronteira regional — que vê os índios, na melhor das hipóteses, como remanescentes da pré-história fadados à assimilação e, na pior, como selvagens bestiais destinados à extinção ²¹⁹.

Assim, é importante ressaltar o “mal-entendido interétnico” produzido pelo discurso, por exemplo, do indigenismo ambientalista que, apesar de ser ideologicamente simpático às causas indígenas, demonstra ser culturalmente equivocado. Isso porque tanto nas práticas sustentáveis desses povos quanto em suas cosmologias evidencia-se, ao contrário, o que se pode denominar de “culturalização da natureza” ²²⁰ ou de “conservacionismo cultural” ²²¹.

Nos termos da antropóloga Manuela Carneiro da Cunha:

Muitas sociedades indígenas da Amazônia sustentam uma espécie de cosmologia lavoisieriana na qual nada se perde e tudo se recicla, inclusive a vida e as almas. Essas sociedades têm uma ideologia de exploração limitada dos recursos naturais, em que os seres humanos são mantenedores do equilíbrio do universo, que inclui tanto a natureza quanto a sobrenatureza. Valores, tabus de alimentação e de caça, e sanções

²¹⁸ “Escala de seres na qual as diferenças entre homens, plantas e animais são de grau e de não de natureza”. DESCOLA, Philippe. Las cosmologias indígenas de la Amazonía. In: SURRALÉS, Alexandre; GARCIA, Pedro Hierro (editores). *Tierra adentro: territorio indígena y percepción del entorno*. Lima: IWGIA, 2004, p. 26.

²¹⁹ ALBERT, Bruce. O ouro canibal e a queda do céu: uma crítica xamânica da economia política da natureza. in: ALBERT, Bruce; RAMOS, Alcida R (orgs.). *Pacificando o Branco: cosmologias do contato no norte amazônico*. São Paulo: Editora UNESP, 2002, p. 256.

²²⁰ ALBERT, Bruce. *Op. Cit.*, p. 262.

²²¹ CUNHA, M. C. da; ALMEIDA, M. W. B. *Op. Cit.*, p. 287.

institucionais ou sobrenaturais lhes fornecem os instrumentos para agir em consonância com essa ideologia²²².

Ora, é evidente que a invenção ocidental moderna da idéia de *natureza* - enquanto objeto inerte completamente exterior à humanidade sobre o qual incide um “sujeito-centro definidor” humano – é utilizada para legitimar desde a exploração cega dos *recursos naturais* até o pensamento ambientalista conservacionista. Ambas as ideologias são, na verdade, conservadoras do antropocentrismo – tão estranho às cosmologias amazônicas, para as quais o universo é uma totalidade social na qual sujeitos humanos assim como sujeitos não-humanos estabelecem um complexo sistema de intercâmbios simbólicos e sociais. No âmbito desse sistema, o xamanismo²²³ é a pedra de toque²²⁴.

Nesse sentido, Davi Kopenawa, xamã yanomami, tece a crítica à visão branca da floresta como área inerte, “criada à toa e jazendo lá silenciosa”. O conceito yanomami de *urihiri*, por exemplo, remete à “imagem essencial” da floresta enquanto entidade viva, contendo em seu seio um “sopro vital” e um “princípio de fertilidade” cuja origem é relatada pelos mitos. No caso da idéia branca de “terra”, podemos equivalê-la ao conceito yanomami de *urihi*, não sem submetê-lo a uma forte redução de sentido, já que se refere à “entidade e espaço sociocosmológico complexo”. Demonstra-se, desse modo, a distância semântica entre brancos e índios aos se referirem à floresta²²⁵.

²²² Idem, p. 288.

²²³ Até pouco tempo, a antropologia não continha um instrumental teórico capaz de compreender o xamanismo, já que se trata de fenômeno que muito se distancia da lógica racional e positivista da ciência. Nesse sentido, ressalta-se o esforço teórico de autores como Langdon com seu artigo intitulado “Introdução: xamanismo – velhas e novas perspectivas”, Eliade em sua clássica obra “O xamanismo e as técnicas arcaicas do êxtase” e Perrin em seu artigo “Lógica xamânica”. Essas obras são muito importantes tendo em vista a necessidade de se fixar critérios para que seja possível, por meio do desenvolvimento de modelos teóricos, compreender e identificar um fenômeno tão múltiplo e dinâmico, como o xamanismo. Limita-se aqui a trazer as idéias centrais da função e dos objetivos do xamanismo para cada autor. Para Eliade, com seu enfoque no xamã, sua função está calcada na cura, no acompanhamento aos mortos e na mediação com os seres celeste ou infernais, ou seja, o xamã compõe uma elite mística por ser o “especialista da alma humana”. Já para Langdon, o xamanismo é uma importante instituição que tem por objetivo revelar e trabalhar com as energias que estão ocultas nos fatos cotidianos o que é feito por meio dos ritos que representam, manifestam e recriam essas energias. Para Perrin, o objetivo do xamanismo é explicar e prevenir o infortúnio estabelecendo o equilíbrio social. Outra obra de grande importância, nesse cenário, é a de Taussig denominada “Xamanismo, colonialismo e o homem selvagem: um estudo sobre o terror e a cura”, na qual o autor apresenta o xamanismo, no âmbito de tal processo histórico colonial, enquanto um discurso dos oprimidos e também como possibilidade de subversão da violência por meio da cura.

²²⁴ ALBERT, B. *Op. Cit.*, p. 257.

²²⁵ Ibidem.

Assim, a clássica dicotomia ocidental entre natureza e cultura não pode ser usada nos contextos das cosmologias ameríndias:

a distinção clássica entre Natureza e Cultura não pode ser utilizada dimensões ou domínios internos a cosmologias não-ocidentais sem passar antes por uma crítica etnológica rigorosa (...) As categorias de Natureza e Cultura, no pensamento ameríndio, não só não subsumem os mesmos conteúdos, como não possuem os mesmos estatutos de seus análogos ocidentais; elas não assinalam regiões do ser, mas antes configurações relacionais, perspectivas móveis, em suma – pontos de vista “²²⁶. (grifos nossos)

Supõe-se, portanto, uma unidade dos seres por meio da presença do espírito de tal maneira que não são os seres humanos os únicos sujeitos considerados capazes de produção de cultura e de agir com base em intencionalidades. Para a concepção indígena, a qual Viveiros de Castro denominou “perspectivismo ameríndio”, os animais também enxergam a si mesmos como humanos e, por outro lado, vêem aos humanos como animais predadores. Nesse sentido, para as sociedades indígenas a idéia de humanidade está relacionada ao modo como qual o agente se apreende e não como é apreendido, pois se trata de um atributo imanente ao ponto de vista²²⁷:

Vendo-nos como não humanos, é a si mesmos que os animais e espíritos vêem como humanos. Eles se apreendem como, ou se tornam, antropomorfos quando estão em suas próprias casas ou aldeias, e experimentam seus próprios hábitos e características sob a espécie de cultura: vêem seu alimento como alimento humano (os jaguares vêem o sangue como cauim, os mortos vêem os grilos como peixes, os urubus vêem os vermes da carne podre como peixe assado etc.) seus atributos corporais (pelagem, plumas, garras, bicos etc.) como adornos ou instrumentos culturais, seu sistema social como organizado identicamente às instituições humanas (com chefes, xamãs, ritos, regras de casamento etc.). Esse ‘ver como’ refere-se literalmente a perceptos²²⁸.

Os animais²²⁹, portanto, também são humanos em essência. A distinção entre eles e os seres humanos reside, dessa maneira, na forma corporal, a qual é

²²⁶ CASTRO, Eduardo viveiros de. *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify, 2002, p. 350-351.

²²⁷ Idem, p. 374.

²²⁸ Ibidem, p. 351.

²²⁹ O autor faz uma importante ressalva de que, apesar de também englobar outros seres como os espíritos de seres humanos mortos, o perspectivismo raramente é aplicado em extensão a todos os animais nas cosmologias indígenas. A sua incidência apresenta como dimensão constitutiva os “estatutos relativos e relacionais de predador e presa” como no caso das espécies de grandes predadores como o jaguar, a sucuri, o urubu, de um lado, e das espécies de presas típicas humanas

compreendida enquanto um envoltório apenas, isto é, uma espécie de roupa a camuflar sua humanidade interna, que é o espírito do animal. Isso quer dizer que a subjetividade ou a intencionalidade dos animais é compreendida como tendo uma forma idêntica à consciência humana. Assim, por meio de sua “essência antropomórfica de tipo espiritual”, as cosmologias ameríndias apresentam uma subjetivação espiritual dos animais²³⁰.

Desse modo, se para o pensamento ocidental, os humanos, são os únicos seres dotados de espírito e o que os conecta aos animais é tão somente o corpo – enquanto organismos partícipes de um mesmo processo de evolução biológica – para os povos amazônicos ocorre o inverso. Em sua mitologia, o pensamento ameríndio relata um estado original de indistinção entre os humanos e os animais. Assim, “tendo outrora sido humanos, os animais e outros seres do cosmos continuam a ser humanos, mesmo que de modo não-evidente”²³¹.

A presença do espírito, portanto, aproxima seres humanos e animais. A diferença entre eles reside, então, no fato de vestirem roupas corporais distintas, o que os coloca em diferentes perspectivas. Os mitos contam, desse modo, como os animais foram perdendo alguns atributos herdados ou mantidos pelos humanos. Logo, os humanos são entendidos como aqueles seres que se mantiveram iguais a si mesmos e os animais são percebidos como ex-humanos. É exatamente o contrário do pensamento ocidental, para o qual os seres humanos são ex-animais²³².

Importante, no entanto, advertir para a ressalva de Viveiros de Castro ao esclarecer que o perspectivismo ameríndio não figura como sendo um pensamento antropocêntrico, ao considerar os animais também como humanos, mas como um pensamento antropomórfico. A qualificação de um animal como humano não se trata de um predicado literal, mas da maneira como o ente se percebe a si mesmo. Logo, a humanidade – enquanto capacidade de agência e intenção consciente – é atributo próprio de todos os sujeitos, os quais, por sua vez, ocupam um ponto de vista:

como o pecari, o macaco, o peixe, o veado ou a anta, de outro. Dessa forma, o perspectivismo ameríndio apresenta como característica “a valorização simbólica da caça” Ibidem, p. 353 e 357.

²³⁰ A espiritualização das plantas, de meteoros ou de artefatos seria secundária em relação à espiritualização dos animais, já que o animal “parece ser o protótipo extra-humano do Outro”. Em algumas culturas que fazem usos de plantas rituais, a personificação das plantas parece ganhar importância tanto quanto a dos animais. Ibidem, p. 357.

²³¹ Ibidem, p. 356.

²³² Ibidem, p. 374-375.

os animais e outros entes dotados de alma não são sujeitos porque são humanos (disfarçados), mas ao contrário – eles são humanos porque são sujeitos (potenciais). Isto significa dizer que *a Cultura é a natureza do Sujeito*; ela é a forma pela qual todo agente experimenta sua própria natureza. (...) O animismo indígena pode ser qualificado de antropomórfico, mas não de antropocêntrico. Pois, se uma legião de seres outros que os humanos são ‘humanos’ – então nós os humanos não somos assim tão especiais.

No entanto, essa subjetividade interna dos animais é visível apenas para os seres da mesma espécie ou por aqueles capazes de um intercâmbio de perspectivas como os xamãs. Assim, o xamanismo amazônico pode ser definido:

Como a habilidade manifesta por certos indivíduos de cruzar deliberadamente as barreiras corporais e adotar a perspectiva de subjetividades alo-específicas, de modo a administrar as relações entre estas e os humanos. Vendo os seres não-humanos como estes se vêem (como humanos), os xamãs são capazes de assumir o papel de interlocutores ativos no diálogo transespecífico; sobretudo, eles são capazes de voltar para contar a história, algo que os leigos dificilmente podem fazer. O encontro ou intercâmbio de perspectivas é um processo perigoso, e uma arte política – uma diplomacia²³³.

Desse modo, para o xamanismo ameríndio, conhece-se algo quando se é capaz de tomar seu ponto de vista, isto é, conhecer é subjetivar, concepção oposta à do ideal epistemológico ocidental, segundo o qual conhecer é objetivar ou dessubjetivar. Portanto, sendo a forma corporal apenas uma espécie de roupa trocável e descartável, não se constituindo em atributo fixo, é possível realizar experiências de metamorfose, por exemplo, quando um xamã se transforma em um animal (em condições especiais e controladas). Trata-se do “mundo altamente transformacional” das culturas da Amazônia²³⁴.

No âmbito das diferentes perspectivas cruzadas, portanto, os xamãs são aqueles que se dedicam a traduzir essas múltiplas dimensões, tornando sensíveis os conceitos. É seu “dever de ofício” trazer consigo mais de um ponto de vista, pois a ele é atribuída a função de “assumir o lugar de outrem”. Por meio dessa capacidade, apreende os pontos de ressonância, fazendo reverberar a

²³³ Ibidem, p. 359.

²³⁴ CASTRO, Eduardo viveiros de. *Op. Cit.*,

significação/intenção presente em um plano buscando uma linguagem que consiste em uma totalidade na qual as particularidades se unem e ganham novo sentido²³⁵.

É necessário, portanto, ao xamã interpretar o novo e atribuir-lhe um sentido na ordem das coisas, remanejando-a. O foco dessa atividade não consiste na busca pela coerência interna, mas na tentativa de encontrar os pontos de convergência entre dimensões distintas. Ocorre, então, uma ressonância dos pontos de vistas singulares permitindo, por conseguinte, a constituição de um sistema/totalização por meio da atividade xamânica²³⁶.

Diante do exposto, fica clara a base espiritual do conhecimento tradicional indígena sobre a floresta, por meio da qual se reconhece um amplo parentesco entre os seres. Aquilo que o ocidente denominou como “biodiversidade” é, para as cosmologias indígenas, de certo modo, uma extensão da família. Dessa maneira, torna-se possível estabelecer, então, um equilíbrio delicado entre a vida, a Terra e as sociedades humanas²³⁷. Este equilíbrio, como supracitado, é resultado de uma série de regras sociais, ou seja, de uma ordenação nativa das relações da sociedade com seu espaço.

Portanto, cem mil anos antes do termo “desenvolvimento sustentável” ser cunhado, os povos nativos estavam trocando sementes, propagando espécies de plantas, modelando o espaço para criar os sítios sagrados, os quais os antropólogos denominam hodiernamente de solos antropogênicos. Estas paisagens expressam tão forte fusão entre *natureza* e cultura que é impossível separá-las. Desse modo, as fontes de água são consideradas sagradas e as áreas circunvizinhas ficam protegidas assim como as espécies de plantas e animais que lá habitam. Tais sítios sagrados e culturais são essenciais para a vida e a saúde dos povos indígenas²³⁸.

²³⁵ CUNHA, Manuela Carneiro da. *Xamanismo e tradução: pontos de vista sobre a Floresta Amazônica*. In: CUNHA, M. C. da. *Cultura com asas e outros ensaios*. São Paulo: Cosac Naify, 2009, p.101 –114.

²³⁶ Idem. É interessante notar o paralelo muito instigante que se pode traçar ao comparar esse trabalho de tradução entre diferentes mundos que consiste em uma das principais atribuições encontradas no papel do xamã com a idéia de “tradução intercultural” proposta por Boaventura de Souza Santos, como discutido no primeiro capítulo.

²³⁷ POSEY, Darrel. Conocimiento ecológico indígena. . In: Foro Internacional sobre la Globalización (Comité sobre pueblos indígenas). *Guerra de paradigmas: resistencia de los pueblos indígenas a la globalización económica*. [s.l.], [s.d], p. 30.

²³⁸ RAMIREZ, Germán Z. La selva: uma gran planta medicinal. In: PAVAN, Crodowaldo. *Uma estratégia latino-americana para a Amazônia*. Brasília: Min. do Meio Amb, dos Rec. Hídricos e da Amaz. Legal; São Paulo: Memorial, 2006, p. 260.

Nesse sentido, é importante ressaltar que, para o conhecimento ancestral da cura, a saúde depende não só do equilíbrio da mente e do corpo, para o qual a ciência contemporânea começa a atentar, mas também do equilíbrio da comunidade, do espaço local e do próprio universo. Sendo função essencial do xamã a cura, este a compreende, portanto, no âmbito da harmonia do universo e de cada um de seus componentes: o vegetal, o mineral, o animal, o material e o espiritual, o individual e o social, o passado, o presente e o futuro, abarcando todas as realidades e superando as fronteiras do espaço e do tempo²³⁹.



FIGURA 4 – Xamã realizando uma cura.²⁴⁰

Muitas plantas de uso tradicional, como a própria *ayahuasca*, um dos principais veículos do xamanismo amazônico, são consideradas plantas de poder as quais geram experiências extáticas que potencializam a cura ao possibilitar o acesso

²³⁹ Idem.

²⁴⁰ Desenho: Mawakulu Trumai, 1999. Disponível em: <http://pib.socioambiental.org/pt/povo/xingu/1551>

às dimensões espirituais, segundo a concepção desses povos. O universo é entendido, dessa forma, como composto de múltiplos níveis, onde a realidade visível supõe sempre outra invisível. Esses diversos níveis são integrados por um princípio geral de energia que unifica o universo relacionando tudo por meio dos ciclos de produção e reprodução, vida e morte, crescimento e decomposição ²⁴¹.

Nesse sentido, são muito interessantes os relatos da antropóloga Manuela Carneiro da Cunha sobre a especial estima do povo Ashaninka do Alto Juruá pela família dos pássaros japós:

Todos os japós são humanos. Isto todo mundo percebe, já que eles vivem em sociedade, e tecem seus ninhos: são, em suma, tecelões como os Ashaninka. Os xamãs que, sob o efeito da ayahuasca, sabem ver de forma adequada, comprovam essa condição humana dos japós; vivem ao modo dos homens, cultivam mandioca, bebem *kamarâpi* (ayahuasca), bebem cerveja de mandioca (caissuma). São inclusive superiores aos homens, na medida em que observam a paz interna e vivem sem discórdia ²⁴².

O poder xamânico está relacionado ao sistema de energia global possibilitando ao xamã realizar a mediação do mundo humano com as forças extra-humanas. É a unificação entre os diversos domínios da realidade que engendra um princípio de transformação por meio do qual as entidades do universo podem se transformar em outras, como no caso supracitado da transformação do xamã em um animal. Assim, no âmbito desse sistema de representações coletivas, o xamã age enquanto mediador visando o bem estar de seu povo, a harmonia social e a reprodução do universo inteiro ²⁴³.

Tal percepção da dimensão espiritual está intimamente ligada às exigências da vida material dos povos indígenas ²⁴⁴. Em sua etnografia sobre os Kaxinawá, povo que vive no Acre, a antropóloga Ingrid Weber relata que:

A ingestão desta substância psicoativa, em forma de bebida, permite o acesso a percepções adormecidas e informações normalmente encobertas, como, por exemplo, as causas de uma doença ou a premonição de eventos futuros. No caso Piro, essas revelações são guiadas por um 'espírito *ayahuascamama*', que aparece nas visões do xamã como uma linda mulher (no Acre, de um modo geral, esta é a Rainha da Floresta). É ela quem

²⁴¹ LANGDON, E. J. Matteson. Introdução: xamanismo – velhas e novas perspectivas. In: *Xamanismo no Brasil: novas perspectivas*. Florianópolis: Editora da UFSC, 1996, p. 26-29.

²⁴² CUNHA, Manuela Carneiro da. Pontos de vista sobre a floresta amazônica. xamanismo e tradução. In: CUNHA, Manuela Carneiro da. *Cultura com aspas e outros ensaios*. São Paulo: Cosac Naify, 2009, p. 110-11.

²⁴³ Idem.

²⁴⁴ LABATE, Beatriz; ARAÚJO, Wladimir S. *O uso ritual da ayahuasca*. Campinas, SP: FAPESP/Mercado das Letras, p. 328

ensina os *ícaros*, cantos incompreensíveis a leigos através dos quais o xamã se comunica com outros 'espíritos' que fornecem informações e permitem que ele faça a cura. No caso Kaxi, foi a cobra jibóia, transformada em uma linda mulher, quem lhes ensinou a fazer e tomar a bebida. É ela quem ainda hoje aparece nas mirações da *ayahuasca* e lhes revela muitas coisas²⁴⁵.

Portanto, o modo como os povos indígenas experimentam a *natureza* é profundamente social, pois *natureza* e cultura fazem parte de uma totalidade sociocósmica. Em decorrência, a rede de socialidade dos povos amazônicos não se restringe aos espaços das aldeias, mas se estende por toda a floresta. Manifesta-se, portanto, um processo social que podemos chamar de *culturalização da natureza*, já que a relação natureza/cultura é metonímica e social, em contraste à *naturalização da cultura* perpetrada pelo pensamento ocidental moderno, o qual supõe uma dualidade ontológica e dicotômica entre essas duas categorias²⁴⁶.

Desse modo, afirma o antropólogo Bruce Albert, ao debater em seu artigo, as reflexões do xamã yanomami sobre a “natureza”, o “meio ambiente” e a “ecologia”, ao propor uma xamanização do ambientalismo:

Nossa fetichização da Natureza como exterioridade selvagem do mercado e da sociedade nos obriga a escolher entre a predação cega, a utopia da fusão total e o meio termo pós-moderno do ambientalismo gerencial. Ao mesmo tempo contra essa trama simbólica e a partir dela, Davi pleiteia uma xamanização do ambientalismo que chama de *urihi noamatima thẽ ã, ou ecologia thẽ ã, "a fala da ecologia"*. (...) Mas, apesar dessa aproximação, ele não deixa de salientar, novamente, a dimensão de residualidade e de retrospecto que percebe por trás dessa invenção da "ecologia": “A gente da ecologia criou essas palavras. Tornaram-se as palavras da floresta. Fizeram isso porque sua própria floresta já desapareceu”.

A *ecologia* é, então, reinterpretada por Davi Kopenawa como poder dos espíritos xamânicos, os “pais da ecologia”, de proteção e controle das forças do cosmos, por serem encarregados de “segurar a abóbada celeste e limpar a floresta universo”. De tal modo, ele afirma: “antes, a gente não pensava: ‘vamos proteger a floresta!’. Pensávamos que nossos espíritos xamânicos nos protegiam. Só isso. Esses espíritos foram os primeiros a possuir a ‘ecologia’”²⁴⁷.

²⁴⁵ WEBER, Ingrid. *Um copo de cultura: os Huni Kuin (Kaxinawá) do rio Humaitá e a escola*. Rio Branco: EDUFAC, 2006, p. 86.

²⁴⁶ ALBERT, Bruce. *Op. Cit.*, p. 262.

²⁴⁷ Idem, p. 261.

CONCLUSÃO

O século XXI é um período histórico no qual o progresso material e as inovações tecnológicas revelam-se como inversamente proporcionais à qualidade de vida, pois são drásticas as consequências da arrogância antropocêntrica e da insaciabilidade do capital. Portanto, uma situação limite se apresenta ao mesmo tempo como um grande perigo e como uma grande oportunidade. Nesse cenário, o trabalho intentou debater, a partir da idéia de consolidação de uma epistemologia do Sul, outros parâmetros culturais de relação com a floresta, por meio dos aportes teóricos do perspectivismo ameríndio e do próprio discurso xamânico.

O processo histórico de interação dos povos indígenas com a floresta cultural amazônica dá profundidade à crítica à concepção colonial das políticas de preservação da *natureza*, pautadas no isolamento do contato humano de supostas “áreas naturais”, como tem ocorrido de forma massiva na região amazônica, a partir de um modelo de desenvolvimento que responde a um imaginário colonizado e a interesses exógenos à região. Há, portanto, que se descolonizar o saber e o direito, processo no qual os povos indígenas se apresentam enquanto atores primordiais, com críticas que atingem as bases da legitimidade do Estado, do direito, da ciência.

O trabalho apontou, assim, a importância da ocupação dos territórios conceituais ocidentais, como no debate ambiental, enquanto estratégia nativa de tradução e comunicação com a sociedade envolvente tendo em vista a afirmação de seus direitos e conhecimentos ancestrais. Em um movimento histórico de mobilização e inserção política pela consolidação de um modelo endógeno de desenvolvimento territorial, são reapresentadas para a sociedade envolvente possibilidades de relação entre dimensões aparentemente inconciliáveis, no âmbito da sociedade capitalista, como *natureza* e cultura.

A participação ativa desses povos deve ser impulsionada pelo Estado enquanto condição democrática, por meio de um diálogo intercultural. Para tanto, são premissas fundamentais o respeito às formas culturais de entendimento acerca da produção do conhecimento, da representação política e da autodeterminação. Os parâmetros sociais e jurídicos para o intercâmbio cultural entre diferentes tradições epistemológicas, as quais ocupam lócus de poder desiguais na sociedade nacional, no entanto, é reflexão para um próximo trabalho.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALBERT, Bruce. O ouro canibal e a queda do céu: uma crítica xamânica da economia política da natureza. in: ALBERT, Bruce; RAMOS, Alcida R (orgs.). *Pacificando o Branco: cosmologias do contato no norte amazônico*. São Paulo: Editora UNESP, 2002.

ALBERT, Bruce. *Urihi: terra, economia e saúde yanomami*. Série Antropologia, 119. Brasília: Departamento de Antropologia da UNB, 1991.

ALBERT, Bruce. Associações indígenas e desenvolvimento sustentável na Amazônia brasileira. In: ISA - Instituto Socioambiental. *Povos indígenas no Brasil 1996/2000*. São Paulo, 2001.

ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno. Universalização e localismo: movimentos sociais e a crise dos padrões tradicionais de relação política na Amazônia. In: D'INCAO, Maria Ângela; DA SILVEIRA, Isolda Maciel (orgs.) *A Amazônia e a crise da modernização*. Belém: MPEG, 2009.

ARNT, Ricardo Azambuja; SCHWARTZMAN, Stephan. *Um artifício orgânico: transição na Amazônia e ambientalismo*. Rio de Janeiro: Rocco, 1992.

BALÉE, William. O povo da capoeira velha: caçadores-coletores das terras baixas da América do Sul. In: PAVAN, Crodowaldo. *Uma estratégia latino-americana para a Amazônia*. Brasília: Min. do Meio Amb, dos Rec. Hídricos e da Amaz. Legal; São Paulo: Memorial, 2006.

BALÉE, William. *Footprints of the Forest Ka'apor Etnobotany*. The historical ecology of plant utilization by an Amazonian people. Nova York: Columbia University Press, 1994, p.119-23 apud CUNHA, Manuela Carneiro da. *Cultura com aspas e outros ensaios*. São Paulo: Cosac Naify, 2009.

BALÉE, William; GELY, A. *Managed forests succession in Amazonia: the Ka'apor case*. Advances in Economic Botany, n. 7. Apud CUNHA, Manoela Carneiro da. *Cultura com aspas e outros ensaios*. São Paulo: Cosac Naify, 2009, p. 288.

BARBOZA, Helio Batista; SPINK, Peter. *20 experiências de gestão pública e cidadania*. São Paulo: Programa de Gestão Pública e Cidadania, 2002.

BARRETO FILHO, Henyo T. *Da nação ao planeta através da natureza: uma tentativa de abordagem antropológica das unidades de conservação na Amazônia*. Série Antropologia, 222. Brasília, Departamento de Antropologia da UNB, 1997.

BECKER, B. K. *Revisão das políticas de ocupação da Amazônia: é possível identificar modelos para projetar cenários?* Revista Parcerias Estratégicas. Brasília: Centro de Estudos Estratégicos do Ministério da Ciência e Tecnologia, n.12, p. 135-159, 2001.

BERND, Zilá (org.). *Dicionário de figuras e mitos literários das Américas*. Porto Alegre: Tomo Editorial/ UFRGS Editora, 2007.

BOFF, Leonardo. *Ecologia: grito da Terra grito dos pobres*. Rio de Janeiro: Editora Sextante, 2004.

CABALZAR, Aloísio; RICARDO, Beto. “Cabeça do cachorro” é “área cultural” dos povos indígenas. In: RICARDO, Fany (org.). *Terras indígenas e unidades de conservação: o desafio das sobreposições*. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2004.

CASTRO, Edna. Território, biodiversidade e saberes das populações tradicionais. In: DIEGUES, A. C. (org.). *Etnoconservação: novos rumos para a proteção da natureza nos trópicos*. São Paulo: Hucitec: NUPAUB-USP, 2000.

CASTRO, Eduardo Viveiros de. *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify, 2002.

CASTRO, Eduardo Viveiros de. Prefácio. In: ARNT, Ricardo Azambuja; SCHWARTZMAN, Stephan. *Um artifício orgânico: transição na Amazônia e ambientalismo*. Rio de Janeiro: Rocco, 1992.

CLASTRES, Pierre. *A sociedade contra o Estado*. São Paulo: Cosac & Naify, 2003.

CUNHA, Manuela Carneiro da; ALMEIDA, Mauro W. B. Populações tradicionais e conservação ambiental. In: CUNHA, Manuela Carneiro da. *Cultura com aspas e outros ensaios*. São Paulo: Cosac Naify, 2009.

CUNHA, Manuela Carneiro da. Pontos de vista sobre a floresta amazônica: xamanismo e tradução. In: CUNHA, Manuela Carneiro da. *Cultura com aspas e outros ensaios*. São Paulo: Cosac Naify, 2009.

DANTAS, Fernando Antonio de Carvalho. *O direito diferenciado: pessoas, sociedades e direitos indígenas no Brasil*. Curitiba, 2003. Tese (Doutorado em Direito) – Pós Graduação em Direito da Universidade Federal do Paraná.

DESCOLA, Philippe. Ecologia e cosmologia. In: DIEGUES, A. C. (org.). *Etnoconservação: novos rumos para a proteção da natureza nos trópicos*. São Paulo: Hucitec: NUPAUB-USP, 2000.

DESCOLA, Philippe. Las cosmologías indígenas de la Amazonia. In: SURRALÉS, Alexandre; GARCIA, Pedro Hierro (editores). *Tierra adentro: territorio indígena y percepción del entorno*. Lima: IWGIA, 2004, p. 25.

DIEGUES, Antonio C. *O mito moderno da natureza intocada*. 6ª ed. rev. e amp. São Paulo: Hucitec; NUPAUB, 2008.

DIEGUES, Antonio C. (org.). *Desmatamento e modos de vida na Amazônia*. São Paulo: NUPAUB, 2009, p. 11-21.

DIEGUES, Antonio C. (org.). *Etnoconservação: novos rumos para a proteção da natureza nos trópicos*. São Paulo: Hucitec: NUPAUB-USP, 2000.

DUSSEL, Enrique. *1492 O Encobrimento do Outro: a origem do mito da modernidade*. Petrópolis: Editora Vozes, 1993.

DUSSEL, Enrique. *Filosofia da libertação na América Latina*. São Paulo: Edições Loyola, [s.d].

ELIADE, Mircea. *O xamanismo e as técnicas arcaicas do êxtase*. São Paulo, Martins Fontes, 2002.

EMPERAIRE, Laure. O manejo da agrobiodiversidade – o exemplo da mandioca na Amazônia. In: BENSUSAN, Nurit (org.). *Seria melhor mandar ladrilhar? Biodiversidade como, para que, por quê*. Brasília: UNB: ISA, 2002.

GORDON, Cesar. *Economia selvagem: ritual e mercadoria entre os índio Xikrin-Mebêngôkre*. São Paulo: ISA/NUTI/UNESP, 2006.

GROSSI, Paolo. *Mitologias jurídicas da modernidade*. Florianópolis: Fundação Boiteaux, 2004.

HATHAWAY, David. *A biopirataria no Brasil*. In: BENSUSAN, Nurit (org.). *Seria melhor mandar ladrilhar? Biodiversidade como, para que, por quê*. Brasília: UNB: ISA, 2002.

HAY, Denys apud SAID, Edward. *Orientalismo: o oriente como invenção do ocidente*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, [s.d.].

HOBBS, Thomas. *O leviatã*. apud WEFFORT, Francisco C.(org.). *Os clássicos da política*. v 1.13ª ed. São Paulo: Editora Ática, 2006.

KAPRA, Fritjof. *O ponto de mutação: a Ciência, a Sociedade e a Cultura emergente*. São Paulo: Cultrix, 2006.

KUHN, Thomas. *A estrutura das revoluções científicas*. São Paulo: Perspectiva, 2007.

LABATE, Beatriz; ARAÚJO, Wladimir S. *O uso ritual da ayahuasca*. Campinas, SP: FAPESP/Mercado das Letras.

LANGDON, E. J. Matteson. Introdução: xamanismo – velhas e novas perspectivas. In: *Xamanismo no Brasil: novas perspectivas*. Florianópolis: Editora da UFSC, 1996.

LAPLANTINE, François. *Aprender antropologia*. 4ª ed. São Paulo: Editora Brasiliense, 1991.

LENOBLE, Robert. *História da idéia de natureza*. Lisboa: Edições 70, 1990.

LÖWY, Michael. *Ecologia e socialismo*. São Paulo: Cortez Editora, 2006.

LUDWIG, Celso Luiz. *Para uma filosofia jurídica da libertação: paradigmas da filosofia, filosofia da libertação e direito alternativo*. Florianópolis: Conceito Editorial, 2006.

MCNEELY, J. Afterword – People and protected areas; partners in prosperity. In: KEMPF, E. *The law of the Mother*. San Francisco: Sierra Club Book apud DIEGUES, Antonio C. *O mito moderno da natureza intocada*. 6ª ed. rev. e amp. São Paulo: Hucitec; NUPAUB, 2008.

MIRANDA, E. E. (coord.). *Alcance Territorial da Legislação Ambiental e Indigenista*. Campinas: Embrapa Monitoramento por Satélite, 2008. Disponível em: <<http://www.alcance.cnpm.embrapa.br/>>.

MONTESQUIEU. *Do espírito das leis*. Os pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

OVERAL, William L.; POSEY, Darrel A. Práticas agrárias dos índios kayapó do Pará: subsídios para o desenvolvimento da Amazônia. In: *Uma estratégia latino-americana para a Amazônia*. Brasília: Min. do Meio Amb, dos Rec. Hídricos e da Amaz. Legal; São Paulo: Memorial, 2006.

PACKER, Larissa Ambrosano. *Da monocultura da lei às ecologias dos direitos: pluralismo jurídico comunitário-participativo para afirmação da vida concreta camponesa*. Curitiba, 2010. Dissertação (Mestrado em Direito) – Pós-Graduação em Direito na Universidade Federal do Paraná.

PÁDUA, José Augusto. *Um sopro de destruição: pensamento político e crítica ambiental no Brasil escravista (1786-1888)*. 2 ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2004.

PERRIN, Michel. Logica chamanica. In: PERRIN, Michel; GALINIER, Jacques; LAGARRIGA, Isabel (coords.) *Chamanismo em latinoamerica: una revisión conceptual*. Cidade do México: Plaza y Valdés, 1995.

POSEY, Darrel; OVERAL, William. Práticas agrárias dos índios Kayapó do Pará: subsídios para o desenvolvimento da Amazônia. In: PAVAN, Crodowaldo. *Uma estratégia latino-americana para a Amazônia*. Brasília: Min. do Meio Amb, dos Rec. Hídricos e da Amaz. Legal; São Paulo: Memorial, 2006.

POSEY, Darrel. Os povos tradicionais e a conservação da biodiversidade. In: PAVAN, Crodowaldo. *Uma estratégia latino-americana para a Amazônia*. Brasília: Min. do Meio Amb, dos Rec. Hídricos e da Amaz. Legal; São Paulo: Memorial, 2006.

POSEY, Darrel. Conocimiento ecológico indígena. . In: Foro Internacional sobre la Globalización (Comité sobre pueblos indígenas). *Guerra de paradigmas: resistencia de los pueblos indígenas a la globalización económica*. [s.l.], [s.d].

PRATT, Mary Louise. Humboldt e a Reinvenção da América. Tradução Maria José Moura da Luz Moreira. In Estudos Históricos, Rio de Janeiro, vol. 4 n. 8, 1991.

QUISPE, Miguel Palacín. Prólogo: uma construção coletiva de saberes. In: SANTOS, Boaventura de Souza. *Refundación del Estado en América Latina: perspectivas desde uma epistemologia del Sur*. Lima, Instituto Nacional de Derecho e Sociedad; Programa Democracia y Transformación Global; Red Latinoamericana de Antropología Jurídica, 2010.

RAMIREZ, Germán Zuluaga. La selva: uma gran planta medicinal. In: PAVAN, Crodowaldo. *Uma estratégia latino-americana para a Amazônia*. Brasília: Min. do Meio Amb, dos Rec. Hídricos e da Amaz. Legal; São Paulo: Memorial, 2006.

RAMOS, Alcida Rita. Amazônia: a estratégia do desperdício. Dados – Revista de Ciências Sociais 34, 3, 1991.

RICARDO, Fany (org.). *Terras indígenas e unidades de conservação: o desafio das sobreposições*. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2004.

RODRIGUES, Marcelo Abelha. *Elementos de direito ambiental: parte geral*. 2ª ed. rev. e amp. São Paulo: Editora Revista dos Tribunais, 2005.

ROUANET, Sergio Paulo. *Mal estar na modernidade*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

SAID, Edward. *Cultura e Imperialismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

SANTILLI, Juliana. *Socioambientalismo e novos direitos: proteção jurídica à diversidade biológica e cultural*. São Paulo: Peirópolis, 2005.

SANTILLI, Juliana. *Agrobiodiversidade e direitos dos agricultores*. São Paulo: Peirópolis, 2009.

SANTILLI, Juliana. A biodiversidade e as comunidades tradicionais. In: BENSUSAN, Nurit (org.). *Seria melhor mandar ladrilhar? Biodiversidade como, para que, por quê*. Brasília: UNB: ISA, 2002.

SANTOS, Boaventura de Souza. *A gramática do tempo: para uma nova cultura política*. 2 ed. São Paulo: Cortez, 2008.

SANTOS, Boaventura de Souza. *Refundación del Estado en América Latina. perspectivas desde uma epistemologia del Sur*. Lima, Instituto Nacional de Derecho

e Sociedad; Programa Democracia y Transformación Global; Red Latinoamericana de Antropología Jurídica, 2010.

SEREQUEBERHAN, T. *African Philosophy: the essential readings*. Nueva York: Paragon, [s.d.] apud SANTOS, Boaventura de Souza. *Refundación del Estado en América Latina: perspectivas desde una epistemología del Sur*. Lima, Instituto Nacional de Derecho e Sociedad; Programa Democracia y Transformación Global; Red Latinoamericana de Antropología Jurídica, 2010.

SILVA, Francisco José Lyra Silva. *Natureza e identidade nacional na América nos séculos XVIII e XIX*. Brasília: Revista Múltipla, 2000.

SILVA, Francisco José Lyra Silva. *Natureza e identidade nacional na América nos séculos XVIII e XIX*. Brasília: Revista Múltipla, 2000.

SOUZA FILHO, Carlos Frederico Marés de. *O renascer dos povos indígenas para o direito*. 1998. Tese (Doutorado em Direito) – Pós-Graduação em Direito da Universidade Federal do Paraná.

SOUZA FILHO, Carlos Frederico Marés de. Multiculturalismo e direitos coletivos. In: SANTOS, Boaventura de Souza. *Reconhecer para libertar: os caminhos do cosmopolitismo multicultural*. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 2003.

SURRALÉS, Alexandre; GARCIA, Pedro Hierro (editores). *Tierra adentro: território indígena y percepción del entorno*. Lima: IWGIA, 2004.

VANDANA, Shiva. *Monoculturas da mente: perspectivas da biodiversidade e da biotecnologia*. São Paulo: Editora Gaia, 2003.

THOMAS, Keith. *O homem e o mundo natural: mudanças de atitude em relação às plantas e os animais (1500-1800)*. São Paulo: Companhia das letras, 1989.

TODOROV, Tzvetan. *Nós e os outros: a reflexão francesa sobre a diversidade humana*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, [s.d.].

WEBER, Ingrid. *Um copo de cultura: os Huni Kuin (Kaxinawá) do rio Humaitá e a escola*. Rio Branco: EDUFAC, 2006.

WOLKMER, Antônio Carlos. *Pluralismo jurídico*: fundamentos de uma nova cultura no Direito. São Paulo: Alfa Omega, 1997.

WRIGHT, Robin M. *História indígena e do indigenismo no Alto Rio Negro*. Campinas: Editora Mercado das Letras, 2005.

ZÉTOLA, Bruno Miranda. *Raízes do Brasil*. Revista "Sabores do Brasil", número 13, p. 43-51. Disponível em: <<http://www.dc.mre.gov.br/imagens-e-textos/revista-textos-do-brasil/portugues/revista13-mat8.pdf>>